00062342

00062342

Digitized with financial assistance from
Shri Brihad Bhartiya Samaj
on 11 March, 2020

B/90

Buddhist Miscellany Vol. 3.

Praceekabuddha Geschichten

Piprawa Stupa

Jackson: Sanskrit Plays.

" : Notes from India.

Lanman: Pali Book-Titles

Buddh. Sanskrit Chinois Voccab.ry

Wahrheit über Kyros

Sanskrit writings of Parsis

Legends du Mahabharata

Contes de l'Inde

TX f 48

UPPSALA UNIVERSITETS ÅRSSKRIFT 1908.
FILOSOFI, SPRÅKVETENSKAP OCH HISTORISKA VETENSKAPER. 4.

STUDIEN ZUR INDISCHEN ERZÄHLUNGSLITERATUR.

I.

PACCEKABUDDHAGESCHICHTEN

VON

JARL CHARPENTIER.

UPPSALA
AKADEMISKA BOKHANDELN
(C. J. LUNDSTRÖM.)

STUDIEN ZUR INDISCHEN ERZÄHLUNGSLITERATUR.

I.

62342

PACCEKABUDDHAGESCHICHTEN

VON

JARL CHARPENTIER.

UPSALA 1908
AKADEMISCHE BUCHDRUCKEREI
EDV. BERLING.

Vorwort.

Auf den folgenden seiten wird der meines wissens erste versuch gemacht, diejenigen indischen legenden, die sich an den berühmtesten der sogenannten *paccekabuddha's*[1] knüpfen, kurz zu verwerten. Dass eine solche erste arbeit an vielen stellen unvollständig und sogar fehlerhaft sein muss, davon kann niemand mehr überzeugt sein als der verfasser selbst; jedoch hege ich die hoffnung, dass damit mindestens etwas für die märchenkunde Indiens erreicht sein wird. Andere forscher werden mit ausgedehnterem material und grösserem glück die lücken vervollständigen können, die sich an leider allzu vielen stellen meiner arbeit finden werden, vielleicht darf ich auch selbst hoffen einmal später was dazu beisteuern zu können.

Leider ist — mit ausnahme der epochemachenden arbeit Benfey's — bis in die letzte zeit die indische erzählungslitteratur, die so unendlich reiche schätze birgt, allzu wenig bearbeitet worden. In den letzten jahrzehnten haben sich aber mehrere ausgezeichnete forscher — wie Jacobi, E. Leumann, L. Feer, Lüders, Tawney, J. J. Meyer, Hertel u. a. — bemüht teils neue fundgruben dieser literatur ans licht zu ziehen, teils das alte sowie das neu gefundene geschichtlich und komparativ zu verwerten. Wenn es mir gelungen wäre, zu dieser grossen arbeit mindestens etwas beigesteuert zu haben, das zur aufklärung einiger probleme von nutzen sein könnte, dann wäre die mühe, die ich bei dieser arbeit aufgewendet habe, vielfältig zurückerstattet worden.

---

[1] Dass ich die päliform des wortes verwendet habe, hat darin seinen grund, dass sie unendlich viel gewöhnlicher ist als sowohl *pratyekabuddha* wie *patteyabuddha*.

Meine abhandlung war ursprünglich viel weitläufiger und umfasste auch mehrere kleine abteilungen, die mit den *paccekabuddha*-geschichten nicht in zusammenhang standen. Da es sich aber nicht als ratsam herausstellte eine so ausgedehnte arbeit als dissertation drucken zu lassen, habe ich die kleineren abschitte weggelassen um sie anderswo zu publizieren (von diesen werden zwei in der ZDMG. demnächst erscheinen). Es schien mir nämlich am angemessensten die *paccekabuddha*-geschichten, denen doch ein gemeinsamer zug inneliegt, an einer stelle zu vereinigen.

Es ist mir beim abschluss dieser kleinen vorbemerkung eine ebenso angenehme wie notwendige pflicht allen denen, die mir bei meiner arbeit auf irgend eine weise behülflich gewesen sind, meinen besten dank auszusprechen. Dabei muss ich zuerst meiner beiden lehrer gedenken: Professor Dr. K. F. Johansson, der mir während meiner ganzen studienzeit immer mit der grössten freundlichkeit und dem lebhaftesten interesse entgegengekommen ist, hat mir überhaupt den ersten anstoss zur beschäftigung mit der indischen erzählungsliteratur gegeben; bei meiner jetzigen arbeit hat er mir immer mit der wertvollsten hülfe in rat und tat beigestanden. Ihm sei deswegen ein gebührender anteil meiner dankbarkeit ausgesprochen; alles was ich ihm schulde, kann leider in diesen kurzen zeilen nicht ausgedruckt werden. Geh. Regierungsrat Professor Dr. Herrmann Jacobi a. d. Univ. Bonn a. Rh., bei dem ich das sommersemester 1907 studierte, hat mich zuerst in das studium der prākritliteratur und des Jainismus eingeführt; später hat er mir während der ausarbeitung des vorliegendes werkes mehr als einmal durch wertvolle briefliche mitteilungen hülfe geleistet. Die zeit, in der ich das glück hatte seine tiefen kenntnisse und unvergleichlich feinfühlige würdigung der indischen literatur, seinen scharfsinn und grossartigen entusiasmus für die indologie kennen zu lernen, wird bei mir immer in teuerem andenken bewahrt bleiben.

Meinem fachgenossen an der hiesigen universität, Herrn Cand. phil. H. Smith, verdanke ich auch mehrere scharfsinnige bemerkungen und glückliche verbesserungen, die er mir bei der vorbereitenden diskussion meiner abhandlung in unserem seminar gütigst mitgeteilt hat.

Den herren, Professor Dr. E. Leumann a. d. Univ. Strassburg i. E., der mir bei brieflichen anfragen in liebenswürdigster weise geholfen hat, und Dr. W. Hüttemann in Marxloh, der mir gütigst seine ganze kollation der *Nāyādhammakahāo* zu verfügung stellte,

sowie Professor Dr. E. PAVOLINI in Florenz, dem ich eine gütige nachricht über eine seiner arbeiten verdanke, sei auch mein herzlichster dank ausgesprochen.

Schliesslich ist es mir auch eine angenehme pflicht Herrn Stud. phil. E. STUMPP aus Worms a. R., der während seines aufenthaltes an der hiesigen universität sich der arbeit unterzog mein manuskript durchzusehen, und ohne dessen hülfe der deutsche ausdruck gewiss überaus unbeholfen gewesen wäre, meine dankbarkeit zu bezeugen.

Upsala am 1 juni 1908.

JARL CHARPENTIER.

Abkürzungen.

Abh.DMG. = Abhandlungen der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Acad. = Academy.

Actes du XII congrès d. oriental. = Actes du XII congrès des orientalistes, Firenze 1900.

Açvaghoṣa Buddhacarita ed. Cowell, Oxford 1893.

Āit. Br. = Āitareya Brāhmaṇa.

Album Kern, Leiden 1903.

Amm. Marc. = Ammianus Marcellinus.

Añg. Nik. = Añguttara Nikāya.

Āp. = Āpastamba.

Arjunavarmadeva, komm. zu Amaru.

Āup. S. = Āupapātika Sūtra.

Ausg. Erz. = Ausgewählte Erzählungen in Mahārāṣṭrī von H. Jacobi, Leipzig 1886.

Āyāranga (Sutta).

Āvaçyaka Cūrṇi.

Āvaç. erz. = Die Āvaçyaka—Erzählungen herausgegeben von E. Leumann, Leipzig 1897.

Āvaç. niry. = Āvaçyaka Niryukti.

Avad. çat. = Avadāna Çataka ed. Speyer, St. Petersburg 1902— .

Bālakṛṣṇa, komm. zu Bāṇa's Kādambarī

Ballini Agadadatta, Firenze 1903.

Bāudh. = Bāudhāyana.

BB. = Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen herausgegeben von Bezzenberger und Prellwitz.

Benfey Pantsch. = Pantschatantra übersetzt von Th. Benfey, 1—2. Leipzig 1859.

Bh. P. = Bhāgavata Purāṇa.
Bhāṇḍarkar Rep. = Report on the search for Sanskrit Manuscripts in the Bombay Presidency 1883—84, Bombay 1884.
Bigandet Vie ou légende de Gaudama, Paris 1878.
BR. = Böhtlingk-Roth Sanskritwörterbuch.
Bṛhatkathāmañjarī of Kṣemendra, Bombay 1901 (= Kāvyamālā 69).
Bṛhadār. Up. = Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad.
Buddhaghoṣa, komm. zu Dhammapada.
Burnouf Introduction à l'histoire du buddhisme indien, 2 éd., Paris 1876.
» Lotus de la bonne loi, Paris 1852.
Bühler, Leben d. Hemac. = Über das Leben des Jaina-Mönches Hemacandra, Wien 1889.

Çāntyācārya, verf. einer vṛtti zu Uttarajjhayaṇa.
Çāntisūri, » » ṭīkā » »
Çat. Br. = Çatapatha Brāhmaṇa.
Childers = A Dictionary of the Pāli language by R. C. Childers, London 1875.
Çīlāṅka, komm. zu Sūtrakṛtāṅga.
Çivadāsa, verf. einer rezension der Vetālapañcaviṁçati.
Cowell Jātaka = The Jātaka translated (by Chalmers, Rouse, Francis, Neil and Cowell) under the editorship of E. B. Cowell, I—VI, Cambridge 1905—1907.
Çubhaçīlagaṇi, verf. einer rezension des Kathākoça.
Çukasaptati (text. simpl. ed. R. Schmidt, Leipzig 1893 [Abh.DMG.] — übers. von R. Schmidt, Kiel 1894).
Cunningham, Ancient geography of India I, London 1871.
» Stūpa of Bharhut, London 1879.

Daçak(umāracarita) ed. by N. B. Godabole and K. P. Parab, Bombay 1898. [Vgl. weiter Meyer].
Deçīn. = Deçīnāmamālā des Hemacandra ed. Pischel, Bombay 1880.
Devendra, verf. einer ṭīkā zu Uttarajjhayaṇa [zum teil herausgegeb. in Ausg. Erz. von Jacobi].
Dh. = Dhātupāṭha.
Dhp. = Dhammapada (ed. Fausbøll, 1 aufl. Kopenhagen 1855, 2 aufl. London 1900).
Dhp. Dutreuil de Rhin = Kharoṣṭhihdschr. des Dhp. herausgegeb. von Senart JA. 9, XII.
Divyāvad. = Divyāvadāna ed. by Cowell and Neil, Cambridge 1886.

F., Fausbøll s. Jāt.
Ferguson, Tree and Serpent Worship, London 1868.
Franke, Pāligr. u. lex. = Pāligrammatik und lexicographie, Strassburg 1902.
» P. u. Skt. = Pāli und Sanskrit, Strassburg 1902.

Gandhavaṁsa (herausgegeb. in JPTS. 1886).
GIAPh. = Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde herausgegeb. von Bühler und Kielhorn.
Govindasvāmin, komm. zu Mānavadharmaçāstra.
GSAI. = Giornale della Società Asiatica Italiana.

Hārāvalī.
Hariv. = Harivaṁça.
Hc. = Hemacandra's Grammatik der Prākrit-Sprachen herausgegeb. von R. Pischel, 1—2, Halle 1877—80.
Hehn Kulturpflanzen = Kulturpflanzen und Haustiere, 6 aufl. von O. Schrader, Berlin 1894.
Hemac. Pariçiṣṭap = Sthavirāvalīcarita or Pariçiṣṭaparvan by Hemacandra ed. by H. Jacobi, Calcutta 1883.
Herod. = Herodot.
Hertel Ausg. Erz. aus Hemac. Pariçiṣṭap. = Ausgewählte Erzählungen aus Hemacandras Pariçiṣṭaparvan, Leipzig 1908.
» Südl. Pañc. = Das südliche Pañcatantra, Leipzig 1906 (Sächs. Abh. XXIV: 5).

IA. = Indian Antiquary.
Ind. Spr. = Indische Sprüche von Böhtlingk, 1—3, St. Petersburg, 1870—73.
Ind. Str. = Indische Streifen von Weber.
I. St. = Indische Studien herausgegeb. von Weber.
JA. = Journal Asiatique.
Jāt., jāt. = The Jātaka together with its commentary, being tales of the anterior births of Gotama Buddha ed. by V. Fausbøll, I—VII, London 1877—97. [Auch mit F., Fausbøll citiert].
Jātakamālā ed. Kern, Boston 1891 (= HOS. I).
Jen. Litteraturzeit. = Jenaer Litteraturzeitung.
Johansson Shāhbāzgarhi = Dialekt der Shāhbāzgarhi-Redaktion der Edikte des Açoka, I Or. Congr. 8, II, 115 ff., II Upsala 1890.
JPTS. = Journal of the Pāli Text Society.
JRAS. = Journal of the Royal Asiatical Society.

Kāç. = Kāçikā.
Kādambarī of Bāṇa ed. by Peterson, 1—2, Bombay 1899—1900.
Kalāvilāsa von Kṣemendra.
Kalhaṇa's Chronicle of the kings of Kas'mīr translated by M. A. Stein, 1—2, Westminster 1900.
Kāmas(ūtra) des Vātsyāyana übersetzt von R. Schmidt, 2 aufl., Leipzig 1900.
Kathākoça = The Kathākoça or treasury of stories translated by C. H. Tawney, London 1895 (Or. Transl. F.).
Kāuṣ. Up. = Kāuṣītaki Upaniṣad.
Kern Bijdrage = Bijdrage tot de verklaring van eenige woorden in Pali-geschriften voorkomende.
KS. = Kalpasūtra des Bhadrabāhu.
KSS. = Kathāsaritsāgara ed. by Durgāprasād, 2 ed., Bombay 1903.
Kullūka, komm. zu Mānavadharmaçāstra.
KZ. = Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung herausgegeb. von A. Kuhn, A. Schleicher, E. Kuhn, J. Schmidt und W. Schulze.
Lakṣmīvallabha, verf. einer sanskrit-ṭīkā zu Uttarajjhayaṇa.
Lalit. = Lalita Vistara.
Lévi, Le Theâtre Indien, Paris 1890.
» Le Nepal, 1—2, Paris 1905.
Liebrecht Zur Volkskunde, Heilbronn 1879.
M., Manu = Mānavadharmaçāstra ed. Jolly, London 1887.
Mahābhāṣya.
Mahāv. = Mahāvagga.
Majjh. N(ik). = Majjhima Nikāya (ed. Trenckner u. Chalmers. PTS.).
Malayagiri, komm. zu Nandīsūtra.
Mārasaṁy. = Mārasaṁyutta.
Mārk. P. = Mārkaṇḍeya Purāṇa.
MBh. = Mahābhārata [I—IV, Calcutta 1834—39].
Meyer Daçakumāracarita (übers.), Leipzig 1902.
» Two twicetold tales, Chicago 1903.
» Kṣemendra's Samayamātṛkā (übers.), Leipzig 1903.
Mhv. = Mahāvastu publié par E. Senart, I—III, Paris 1882—97.
Mṛcch(akatikā) herausgegeb. von Stenzler, Bonn 1846.
Mudrārākṣasa by Viçākhadatta ed. by K. Tr. Telang, Bombay 1884.
Nandana, komm. zu Mānavadharmaçāstra.
Nāyādh. = Nāyādhammakahāo (citiert nach W. Hüttemanns kollation des textes).
Neumann Die Reden Gotamo Buddho's, I—III, Leipzig 1896—1902.

Oldenberg Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. 5 aufl., Berlin 1906.

Oman The Mystics, Ascetics and Saints of India, London 1905.

Pāṇ. = Pāṇini.

Pañc. = Pañcatantra.

Pañcasāyaka (bei R. Schmidt Beitr. z. ind. erot.).

Pavolini La novella di Brahmadatta, Roma 1892.

Pischel Leben und Lehre des Buddha, Berlin 1906.

» Pkt. Gr. = Grammatik der Prakrit-Sprachen, Strassburg 1900.

Praphulla Chandra Ráy, A History of Hindu Chemistry I, London 1907.

Protap Chundra Roy, engl. übersetzer des MBh.

Ragh. = Raghuvaṁça.

Rājan. = Rājanighaṇṭu.

Rājatar. = Rājataraṅginī.

Rām. = Rāmāyaṇa.

Rep. of the arch. survey of west. India = Report of the archæogical survey of Western India.

Rhys Davids Buddhist Birth Stories, London 1880.

RV. = Rig-Veda.

Samayamātṛkā af Kṣemendra, ed. by Durgāprasād and K. P. Parab, Bombay 1888 (= Kāvyamālā 10) — übers. von J. J. Meyer, Leipzig 1903.

Sāṁkhyaprav. = Sāṁkhyapravacanabhāṣya by Vijñānabhikṣu ed. by R. Garbe, Boston 1895 (HOS.).

Saṁyaktvakāumudī (s Weber SBBAW. 1889: 2).

Saṁy. Nik. = Saṁyutta Nikāya ed. L. Féer and C. Rhys Davids, I—VI, London (PTS.) 1884—1904.

SB. = Berichte der sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, phil.-hist. classe.

SBBAW. = Sitzungs-Berichte der Berliner Akademie der Wissenschaften.

SBE. = Sacred Books of the East.

Scherman Visionslitt. =

Schmidt Beitr. z. ind. erot. = Beiträge zur indischen Erotik, Leipzig 1902.

Fakire und Fakirthum im alten und modernen Indien, Berlin 1908.

Schrader Reallexikon der indogermanischen altertumskunde, Strassburg 1901.

Siddhacandra, komm. zu Kādambarī.
Siṁhāsanadvātriṁçikā (s. Weber I. St. 15).
SN. = Sutta-Nipāta ed. Fausbøll, London 1885.
Spence Hardy Manual of Buddhism, London 1860.
Speyer Studies about the KSS. = Studies about the Kathāsaritsāgara, Amsterdam 1908 (= Verhandel. d. Akad. v. Wetenschappen te Amsterdam, Afd. Letterkunde, nieuwe reeks, VIII : 5).
Stursberg Das Çāitanyacaritāmṛta des Kṛṣṇadasa Kavirāja, Leipzig 1907.
Sūtrakṛt. = Sūtrakṛtāṅga.
Sorensen Index = An Index to the proper names in the Mahābhārata, London 1904— .

Tac. Germ. = Taciti Germania.
Tawney (KSS) = The Kathāsaritsāgara or Ocean of the streams of story translated from the original sanskrit by C. H. Tawney, 1—2, Calcutta 1880—84.
Therīg. = Therīgāthā.

Uhle Die Vetālapañcaviṁçatikā, Leipzig 1881 (Abh. DMG. VIII).
Utt., Uttarajjh. = Uttarajjhayaṇa (vgl. unten p. 172).
Uttarādhy. niry. = Uttarādhyayananiryukti.

Vajracched. = Vajracchedika.
Walter Übereinstimmungen in gedanken usw. bei Vālmīki bis auf Māgha, Leipzig 1907 (= E. Leumann's Indika n:o 3).
Varāh. Mih. Bṛh. S. = Varāha Mihira's Bṛhat-Saṁhitā.
Vāsav. = Vāsavadattā.
Vāyu. P. = Vāyu-Purāṇa.
Vi. = Viṣṇusmṛti.
Windisch Māra und Buddha, Leipzig 1895 (= SA. XV : 4).
Winternitz Gesch. d. ind. Litt. = Geschichte der indischen Litteratur I, Leipzig 1904—08.
VP. = Viṣṇu-Purāṇa (nach Wilsons übers.).
Vṛddha-Cāṇakya, Bombay 1858.
WZKM = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.

Yaçodhara, komm. zu Vātsyāyana's Kāmasūtra.
Yogas. = Yogasūtra.

ZDMG. = Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.

Paccekabuddhageschichten.

I. Die geschichte von dem könige und seinem freunde, der ein paccekabuddha wurde.

Nach Pischel Leben und Lehre des Buddha p. 94 kommen die sogenannten *paccekabuddha's* in den alten pāli-texten ziemlich selten vor und bezeichnen nur heilige, die eine stufe höher als die *arhat's* stehen.[1] Obwohl also die *paccekabuddha's* vielleicht einen minder allgemein bekannten heiligentypus repräsentieren, bürgen die texte doch dafür, dass man sie konsequent und mit stereotypen ausdrücken in die welt der buddhisten eingegliedert hatte. Auch bei den jainisten kommen *patteyabuddha's* vor, und es giebt geschichten von solchen heiligen, die den texten beider sekten gemeinsam sind. Dies müssen wohl ältere heiligenlegenden sein, die die beiden sekten selbständig aufgenommen und zu *paccekabuddha*-geschichten gemacht haben.

In den jātaka's sind die *paccekabuddha's* entweder viele, deren gewöhnlich fünfhundert vorkommen, die in der Nandamūla-höhle im Himālaya wohnen und mit verschiedenen wunderkräften ausgestattet sind; oder es sind deren vier (jāt. 408, worauf ich unten zurückkomme) usw.; oder aber sie treten nur vereinzelt auf. Eine geschichte von einem solchen *paccekabuddha*, der ursprünglich freund und spielgenosse eines prinzen war und dann als dieser könig wird, die *paccekabodhi* erreicht und später zurückkehrt um den könig zu bekehren, werde ich hier behandeln. Die quellen die ich ausgebeutet habe, sind: Arindamajātaka in Mahāvastu III 449—461; Darīmukhajātaka (jāt. 378, Fausbøll III 238 ff.), Sonakajātaka (jāt. 529, Fausbøll V 247 ff) und Saṁkiccajātaka (jāt. 530, Fausbøll V 261 ff.) sowie die erzählung von Brahma-

[1] Dass es eine wesentliche verschiedenheit zwischen den anlagen eines wirklichen und eines *paccekabuddha* giebt, zeigt sich u. a. darin, dass von einer speziellen *paccekabodhi* gesprochen wird (z. b. Jāt. 529, F. V p. 248, 25 f.). Vgl. auch Oldenberg Buddha[5] p. 378 f.

datta in Jacobi's »Ausgewählte Erzählungen in Mahārāṣṭrī» p. 1 ff. Ich fange mit Mahāvastu an, dessen erzählung ich in übersetzung mitteile:

[449] 'Früher, o mönche, in vergangenen zeiten regierte in der durch grosse könige ausgezeichneten stadt Mithilā im Videherlande Arindama, ein rechtfertiger herrscher, der seinen hofstaat freundlich behandelte, der eifrig gaben verteilte und grosse streitkräfte besass. Dieser hatte sechzigtausend elephanten, mit jedem schmuck versehen, sechzigtausend wohlgeschmückte pferde, sechzigtausend wagen mit decken aus panther- und löwenfell, mit bannern, dem wagen Arjuna's gleich[1], [450] mit grossen decken und hohen bannern und fahnen, sechzigtausend kühe mit kälbern. Weiter besass er sechzigtausend mädchen und sechzigtausend ruhebette aus gold, silber und elfenbein. Und weiter, o mönche, besass dieser könig Arindama sechzigtausend goldene und sechzigtausend silberne gefässe.[2] Und weiter, o mönche, besass dieser könig Arindama von seines vaters grossvater geerbte sechzigtausend behälter und sechzigtausend reiche und friedliche dörfer. Des königs Arindama *purohita* hatte einen sohn, Çroṇa, ein gründlicher kenner der drei *veda's*, der arten von silben, der *itihāsa's*, der etymologieen und der vorhersagungen (?); er kannte die *upāṅga's* und die grammatik, strebte mit hülfe der *brāhmaṇa's* und *veda's* danach verdienst bringende handlungen auszuüben, und nachdem er die nichtswürdigkeit der sinnesgenüsse gesehen hatte begab er sich nach Anuhimavant und übte askese. Als er sich so auf dem nichtbuddhistischen wege abmühte und bestrebte, erreichte er die vier *dhyāna's* und die fünf *abhijñā's* und wurde ein mit übernatürlichen kräften ausgerüsteter *ṛṣi*.

Und dann, o mönche, dachte der heilige Çroṇa nach verlauf einer sehr langen zeit folgendes: 'der könig Arindama ist mein freund aus kinderjahren, mein spielgenosse; dieser hat jetzt während vier und achtzigtausend jahren sein grosses königtum regiert, jetzt fürwahr ist es zeit, dass er in die hauslosigkeit zieht und ich werde ihn dazu bewegen'. Und dann, o mönche, wie wenn

[1] Anders kann ich *sanandighoṣāṇi* nicht verstehen. Das wort kommt auch an anderen stellen z. b. II p. 339. 17. 19; 420, 13 (besonders beleuchtend, weil dort auch als epithet des wagens *savāijayanta* 'dem wagen Indras ähnlich' vorkommt); III p. 22, 7.

[2] $^0pāri^0$ ist wohl prakritisch für $^0pāri^0$; anders aber fehlerhaft Senart Mhv. III p. 527.

ein starker mann seinen krummen arm ausstrecken würde oder seinen ausgestreckten arm wieder krummen[1] würde mit einer solchen[2] bewegung kam der heilige Çroṇaka aus seiner einsiedelei in Anuhimavant durch die luft gehend nach dem Mahādeva-*āmra*wald.[3] Und, o mönche, der brahmane, der Arindama's *purohita*, des königs geistlicher führer war, sah den heiligen Çroṇaka bei der wurzel eines *āmra*baumes sitzen; er ging dahin, wo der heilige Çroṇaka sass, begrüsste ihn mit fröhlichem mut und ging [451] dann nach Mithilā um dem könig Arindama kunde zu geben. Denn, o mönche, in derselben zeit befiel es den könig Arindama die sinnesgenusse gründlich[4] zu geringschätzen und ebenso ein bestreben und sehnen danach, den heiligen Çroṇaka zu sehen. Und fürwahr, o mönche, der könig Arindama sprach in dieser zeit folgende strophe[5]:

'Dem will ich ein dörfchen geben, schöngeschmückte holde mädchen,
der mir nachricht bringt von Çroṇa, meinem freund' und spielgenossen.'

Dieser hatte einen hauspriester, einen lehrer aus edeler familie: als er den könig sehr unglücklich und betrübt sah[6], sprach er folgendermassen:

'Gieb du mir das dörfchen, könig, auch die schöngeschmückten mädchen.'
Nachricht geb' ich dir von Croṇa, deinem freund' und spielgenossen.
Denn in deinem reiche, deinem grossen garten wachsen bäume, prahlend schön mit frucht und blüten; unter diesen sitzt der weise.'

---

[1] Über *saṁmiñjayati* s. Burnouf Lotus de la bonne foi p. 306, Senart Mhv. I p. 418 f., Childers 435, Kern Geschied. van het Buddhisme p. 114 u. Mir scheint die auffassung Burnoufs ganz richtig.

[2] Besser als *ettakena* wäre wohl *ekākṣaṇena*, was I p. 55,2 steht.

[3] Der *āmra*wald des Mahādeva — oder richtiger Makhādeva — lag in der nähe von Mithilā, vgl. Majjh. Nik. II p. 74 ff., Jāt. I p. 138.

[4] So *yoniças* in Lalit. p. 36,9, Vajracched. p. 34,15. Anderseits scheint das wort in Divyāvad. p. 488,3 'wisely' zu bedeuten.

[5] Hier beginnt die metrische erzählung, die ununterbrochen bis zum schluss fortgeht.

[6] *Suduḥkhidurmanaṁ*, was an der gewöhnlichen phrase in Mārasamyutta, z. b. I 1,5 (Samy. Nik. I p. 103): *atha kho Māro pāpimā .... dukkhī durmano tatth' ev'antaradhāyi* (vgl. dazu SN. v. 449 und Windisch, Māra und Buddha p. 21 f.).

Dann sprach der könig eifrig zu seinem minister: 'lass eilig alle unsre geschmückten elephanten bereit machen; lass trommel und pauken ertönen und eine posaune unter ihnen! Meinen freund wünsche ich zu sehen, Çroṇaka will ich verehren; ich laufe nach der ermahnung des Erleuchteten, die verschiedene früchte giebt.[1] Der könig [ging dahin] .... wo Çroṇaka meditierend sass.[2] Und er sah den heiligen, seinen lieben freund, seinen spielgenossen; als er ihn gewahr wurde, sprach er zu ihm folgendermassen: [452] 'Warum stehst du elender, kahlköpfiger, in mönchskleid gehüllter, armer, vater- und mutterloser bettlermönch meditierend hier an der wurzel des baumes?'[3] Dann fürwahr; o mönche, sprach der heilige Çroṇaka, zum könig Arindama folgendermassen: 'nicht, o könig, ist der ein elender, der in seinen handlungen mit dem recht in verbindung steht;[4] wer sich aber dem rechten nähert, darin indessen kein vergnügen findet, der, o könig, ist ein elender, ein wesen bei dem gutes und schlechtes zugleich charakteristika sind.'[5] Dann fürwahr, o mönche, sprach der könig Arindama zum heiligen Çroṇaka diese verse: 'findest du dich wohl hier im walde, heiliger Çroṇaka? da du hier im walde ganz allein dich aufhältst, findet du wohl daran vergnügung? quält dich dein körper nicht, o ehrwürdiger? dich beschützen werde ich, dich dann zur stadt führen'. Dann fürwahr, o mönche, gab der heiligen Çroṇaka dem könig Arindama folgende antwort: 'Wenn ich ganz allein umherwandle, was bedeutet es wohl für mich, in welchem reich ich bin, o könig; das ist das erste glück eines besitz- und hauslosen mön-

---

[1] Ich versuche zu lesen: *nānāvṛkṣaphalopetaṁ prayāmi buddhaçāsanaṁ*. BM haben[0] *sibuddhaçāsanaṁ;* सि und मि werden ja sehr leicht verwechselt.

[2] Der vers ist unvollständig, und aus dem pālitext sind keine verbesserungen zu dieser stelle heranzuziehen.

[3] Ich lese nach dem pālitext *amātāpitṛko* und *tiṣṭhasi* mit Senart statt *tiṣṭhati* (was BM haben).

[4] Ich werde diesen vers unten behandeln.

[5] Statt des ziemlich unverständlichen *jyotiṣṭomaparāyaṇo*, das Senart eingesetzt hat, haben BM das richtige *jyotistamaparāyaṇo* = p. *jotitamaparāyano,* worüber vgl. Saṁy. Nik. I 3, 3, 1, 2 ff. (bes. 6; ed Féer I p. 93 ff.). Es scheint in diesem stück des Saṁy. Nik. als ob der buddhismus die mittlere der drei kategorieen verworfen hätte und nur *joti* und *tamo* = *sattva* und *tamas* im sāṁkhya bewahrt hatte. Jedenfalls ist m. e. *jotitamaparāyano* ungefür dasselbe als ob ein sāṁkhya-anhänger von einem wesen, das *sattvatamaḥparāyaṇa* wäre, sprechen würde. An der entsprechenden stelle Divyāvad. p. 560,5 (s. unten) steht *tamastamaḥparāyaṇo.*

ches. Wenn ich aus einem dorf in's andere ziehe, die reiche durchwandle, dann gehe ich frei von begierden, keiner hindert mich: das ist das zweite glück eines besitz- und hauslosen mönches. Auch wenn er auf wegen geht, die von räubern besetzt sind — mit seinem topf und mantel geht doch der heilige überall ruhig:[1] das ist das dritte glück des besitz- und hauslosen mönches. [453] Wenn Mithilā brennt, brennt doch nichts ihm gehöriges[1] — das ist das vierte glück eines besitz- und hauslosen mönches. Nicht weichen sie von der vorratskammer, nicht vom topf ....; betend steht er da, davon leben die heiligen[1]; das ist das fünfte glück eines heiligen. Wenn auch die büsser verschiedenen familien angehören, in verschiedenen provinzen leben — sie lieben doch einander: sieh' mal das ist die natur des rechten!' Dann fürwahr, o mönche, sprach könig Arindama zum heiligen Çroṇaka folgende gāthā: 'beständig fürwahr ist deren glück, die du mir gepriesen hast, Çroṇaka; wir aber sind lüstern nach genüssen, was sollen wir tun, o Çroṇaka?»

Dann fürwahr, o mönche, antwortete der heilige Çroṇaka dem könig Arindama folgendermassen: »ich werde dir eine geschichte erzählen, o grosser könig, höre mich! Einige die weise sind, werden durch gleichnisse am besten den sinn (einer sache) fassen. Einmal in früheren zeiten, o grosser könig, fiel ein sechzigjähriger elephant in eine kluft hinunter und wurde von dem wasser der Gaṅgā fortgerissen. Dann dachte eine unverständige, unkluge krähe: 'hier habe ich ein schönes fuhrwerk und reichliche nahrung[1] gefunden. Tag und nacht war ihr sinn darauf gerichtet; von dem elephantenfleisch fressend, vom wasser der Bhāgīrathī trinkend, wälder und tempel sehend[1] fuhr der vogel fort. [454] Und die Bhāgīrathī-Gaṅgā führte sie, die träge war und auf dem aas lebte nach dem ozean, wo die vögel nicht zu hause sind. (Allerhand seeungeheuer) töteten die arme und frassen sie; so, o könig, gehen auch menschen, die nach genüssen lüstern sind, zu grunde. Das sage ich dir, o könig, sei nicht säumig darin recht zu handeln; sonst wirst du hals über kopf in die schreckliche hölle stürzen. Die Saṅjīva-, die Kālasūtra-, die Saṅghāta- und die beiden Rāuravahöllen, und weiter die Mahāvīci-, die Tapana- und die Pratāpanahölle — so nennt man die acht grossen höllen, die schwierig zu durchgehen sind; erfüllt [sind sie] von schrecklichen wesen, in

[1] S. unten.

jeder [grossen hölle] sind sechzehn abteilungen.[1] Sie sind viereckig[2] haben vier türe, sind von einander isoliert, teil für teil gleichmässig; sie sind hundert *yojana's* lang, haben einen umkreis von hundert *yojana's*. Sie sind umgeben von eisernen mauern;[3] von eisen ganz umschlossen; der boden ist aus eisen, glühend von flammen. Mit grässlichen feuern, schrecklich, flammend, schwierig nahe zu kommen, von schreckenerregendem aussehen, grässliche furcht erweckend, scheusslich, grosse furcht erregend, erfüllt von hunderten von flammen (sind die höllen); jede von ihnen beleuchtet mit ihren flammen hundert *yojana's*. Dort verleben viele wesen, scheussliche täter grosser sünden, hunderten von jahren in qualen. Mit groben stäben aus eisen prügeln die höllenwächter ihre gegner, die sünde getan haben. [455] Der reihe nach werde ich dir in strophen alles erzählen: mir dein ohr leihend[4] höre mit aufmerksamkeit diese meine erzählung.

In der Sañjīva-hölle hängen sie[5] die leute mit den füssen nach oben und dem kopf nach unten und zerhauen sie mit messern und beilen. Dann zerreissen sie einander mit scharfen, eisernen krallen, die aus ihnen selbst hervorwachsen; zornig sind sie, dem willen des zornes gehorchend. Auf ihren händen wächsen scharfe schwerter aus eisen, mit welchen diese durch und durch böse wesen einander zerreissen. Wenn ihre glieder zermetzelt sind, beginnt ein eisiger wind zu wehen: in allen ihren gliedern entsteht ein fieberzittern, eine frucht ihrer früherer taten.» Solches wissend erzählte es Çroṇaka dem könige vom Sañjīva, dem aufenthalt der sünder.

'Aus der Sañjīva-hölle losgelassen kommen die gequälten (sünder) nach der Kukkula-hölle, die gross und sich weithin erstreckend ist. Dort fürwahr laufen sie mehrmals viele meilen; schwere plagen müssen sie ertragen, verbrannt in der Kukkula-hölle. Aus dieser hölle herausgelassen kommt man in die Kuṇapa-hölle; die ist gross und erstreckt sich weithin in allen richtungen, hundert klafter[6] hoch. Dort kommen würmer mit speerenscharfen schnä-

---

[1] *Utsada*, vgl. Burnouf Lotus de la bonne foi p. 368, Senart Mhv. I p. 372.

[2] Ich bin Senarts lesart III 454,11 gefolgt.

[3] In I 9,14 steht die richtige lesart *ayaḥprākāraparikṣiptā*.

[4] Ich lese mit I 10,8 *çrotumādāya*.

[5] Nämlich *narakapālakāḥ* in 454,21.

[6] *pāuruṣa-* 'klafter', Rājan. 18,36.

beln, zerschneiden ihnen die haut und fressen sie, solche die aus fleisch und blut leben. Wenn sie durch die Kuṇapa-hölle gegangen sind, erblicken sie schöne wälder mit einer fülle von grünen blättern — dahin laufen sie nach glück suchend. [456]. Dort werden sie von lüsternen geiern[1] und von krähen und eulen mit eisernen schnäbeln — mit blut sind sie beschmiert — aus einem hohen baume erblickt und gefressen. Und wenn sie gefressen worden sind und nur die beine übrig, dann wächst ihnen neues fleisch, haut und blut hervor. Erschrocken und geschlagen gehen sie weg und eilen — eine ruhestätte, die keine ruhestätte ist, zu finden glaubend — nach dem schrecklichen Schwertklingenwald. Dort werden sie gehauen und gequält, und mit vielem blut beschmiert eilen sie aus dem Schwertklingenwald nach dem fluss Vāitaraṇī. Sie tauchen unter in dem heissen[2] fluss mit brennendem wasser; und ihre glieder werden nacheinander durchbohrt. Die höllenwächter durchbohren sie mit eisernen haken und werfen sie auf das flussufer, wo sie mit eisenkugeln gefüttert werden. Geschmolzenes fliessendes kupfer müssen sie trinken; dies nimmt ihr eingeweide mit und geht durch den unteren teil des leibes hinaus.[3] Die täter böser taten gelangen in die hölle — die welche keine gute taten getan und auf dem wege der begierden gewandert sind. Die menschen aber, welche böse taten vermeiden und nur gutes getan haben, die kommen nicht in die hölle. Da also diese beiden, gute und böse taten beständig wechseln, soll man immer das böse vermeiden und nach dem guten streben. Und weiter soll man immer den edlen, achtgliedrigen weg folgen, indem man alle bösen taten wegwirft und das rechte ohne falsch erkennt. [457]. Solche plagen, o grosskönig, ertragen in den höllen die wesen, die böses

---

[1] So habe ich *kulalā* übersetzt; in pāli ist *kulala* 'a bird of the falcon tribe'. *kulala* hängt natürlich nicht unmittelbar mit skt. *kulāla* zusammen sondern ist = skt. *kurara* (fehlerhaft Pischel Pkt. Gr. p. 70). In pkt. habe ich es gefunden Uttarajjh. XIV 46 *sāmisaṁ kulalaṁ dissā baddhamāṇaṁ nirāmise āmisaṁ savvaṁ ujjhittā harissāmo nirāmisā*. Hier bedeutet *kulalaṁ* wahrscheinlich 'geier'. Ebenso bedeutet wahrscheinlich *kulālaya* in Sūtrakṛt. II 6,44 'geier' raubvogel', obwohl Çīlāñka es hier mit *mārjāra* erklärt, was aber darauf zu beruhen scheint, dass *mārjāra* sogar ein terminus technicus geiziger brahmane (davon ist hier die rede) sein muss, vgl. Vṛddha-Cāṇakya (ed. Bombay 1858) XI 15 (= Ind. Spr. 3916).

[2] S. unten.

[3] Vgl. die ausführliche schilderung in Divyāvad. p. 375,8 ff.

getan haben, träge und unverständig gewesen sind. So sage ich dir, o könig, sei nicht träge das rechte zu tun, damit du nicht kopfüber in die grässliche hölle stürzest'.

Mit unruhigem sinne hörte der könig die worte des Çroṇaka; er verfiel in eine schrechliche bestürzung. Dann sagte der könig heftig zu seinen ministern: 'führet eilig hierher meinen sohn Dīrghāyu, den hort des reiches! Ich habe einen kleinen sohn, Dīrghāyu, den hort des reiches, ihn werde ich in das reich einsetzen, er wird euer könig werden. Da führten die boten des königs und die mitleidigen minister eilig den prinzen Dīrghāyu, den hort des reiches, hervor.

Dann fürwahr, o mönche, sprach der König Arindama zu dem prinzen Dīrghāyu folgendermassen: 'ich verabschiede mich von dir, mir gefällt es jetzt einsiedler zu werden; sonst möchte ich wie die unverständige krähe unter die gewalt der leidenschaften geraten. Sechzigtausend städte, ein mächtiges reich ohne feinde, das sollst du, o sohn, in besitz nehmen, dir überlasse ich das reich. Heute will ich die weihe nehmen, wer weiss, ob man nicht morgen stirbt — es gibt nämlich kein übereinkommen mit dem grossen heerführer Tod; nicht möge ich wie die dumme krähe in die gewalt der begierde geraten. Sechzigtausend elephanten (giebt es) hier, alle schöngeschmückt, [458] mit grossen zähnen, sehr starke, ausgerüstet mit goldenen hüllen; ihre lenker sind bewaffnet mit wurfspiessen und stöcken; nimm diese in besitz, mein sohn, dir überlasse ich das reich. Heute will ich die weihe nehmen, wer weiss, ob man nicht morgen stirbt — es giebt nämlich kein übereinkommen mit dem grossen heerführer Tod; nicht möge ich wie die dumme krähe in die gewalt der leidenschaften geraten. Sechzigtausend pferde (sind hier), alle Sindh-pferde und schnelle läufer — nimm die in besitz, o sohn, dir überlasse ich das reich .....[1] nicht möchte ich wie die dumme krähe in die gewalt der leidenschaften geraten. Sechzigtausend kühe (sind hier), alle mit metallenen milcheimern[2], nimm die in besitz, o sohn, dir überlasse ich das reich. Heute will ich die weihe nehmen, wer weiss, ob man nicht morgen stirbt; nicht möchte ich wie die dumme krähe

[1] Im text ist hier eine lücke.

[2] Ich folge der lesart des B *sarve kaṁsopadohinī (upadoha-* 'milcheimer' BR.); M hat *sarvāikaṁçopavāhini.* — *vatsopadohinī,* das Senart eingesetzt hat, verstehe ich nicht.

in die gewalt der leidenschaften geraten. Sechzigtausend junge mädchen mit ohrhängen aus perlen — nimm in die besitz, o sohn, dir überlasse ich das reich. Heute will ich die weihe nehmen, wer weiss, ob man nicht morgen stirbt; nicht möchte ich wie die dumme krähe in die gewalt der leidenschaften geraten. Sechzigtausend ruhebette aus gold und silber (besitze ich); nimm die in besitz, o sohn, dir überlasse ich das reich. Heute will ich die weihe nehmen, wer weiss, ob man nicht morgen stirbt; [459] es giebt nämlich kein übereinkommen mit dem grossen heerführer Tod; nicht möchte ich wie die törichte krähe in die gewalt der leidenschaften geraten. Sechzigtausend goldene und silberne gefässe (besitze ich) — nimm die in besitz, o sohn, dir überlasse ich das reich. Heute will ich die weihe nehmen, wer weiss, ob man nicht morgen stirbt — es giebt nämlich kein übereinkommen mit dem grossen heerführer Tod; nicht möchte ich wie die törichte krähe in die gewalt der leidenschaften geraten. Sechzigtausend schätze (besitze ich), gold in grossen mengen — nimm das in besitz, o sohn, dir überlasse ich das reich. Heute will ich die weihe nehmen, wer weiss, ob man nicht morgen stirbt — es giebt nämlich kein übereinkommen mit dem grossen heerführer Tod; nicht möchte ich wie die törichte krähe in die gewalt der leidenschaften geraten. Sechzigtausend behälter (besitze ich), haufen von den sieben edelsteinen — nimm die in besitz, o sohn, dir überlasse ich das reich. Heute will ich die weihe nehmen, wer weiss, ob man nicht morgen stirbt — es giebt nämlich kein überinkommen mit dem grossen heerführer Tod; nicht möge ich wie die törichte krähe in die gewalt der leidenschaften geraten».

Dann fürwahr antwortete prinz Dīrghāyu dem könig Arindama folgendermassen: 'früher habe ich gehört, dass meine mutter gestorben ist — ohne dich, o mein könig, wird es mir nicht möglich sein zu leben. Wie der säugling hinter dem waldelephanten einhergeht, so werde ich dir folgen mit dem topf in der hand'.

[460] Dann für wahr, o mönche, sprach der könig Arindama so zu seinen ministern und seinem hofstaat: 'wie oft geschieht es, dass ein schiff, bemannt mit gewinnsüchtigen kaufleuten, von einem seeungehener zerrissen wird, und die kaufleute zu grunde gehen — nicht möge [dieser junge] ein hindernis für mich sein[1]; greifet

[1] Die übersetzung ist natürlich problematisch, da eine lücke im text is.

diesen prinz Dīrghāyu, den hort des reiches, und führet ihn eilig zum harem, wo es freuden im übermaass giebt, im palaste'.

Da griffen die ehrwürdigen den prinzen und führten ihn mit grosser königlicher pracht nach der stadt Mithilā. Dann fürwahr richtete sich ein schöngeschmücktes, in kränze und schmuck gehülltes mädchen auf und sprach zu dem könig: 'sage uns, bist du ein gandharva oder Çakra, der *puraṁdara?* Deinen königlichen willen möchte ich hören . . . . . Warum verlässt du uns und dein mächtiges reich, das ohne feinde ist, und deinen sohn Dīrghāyu mit den ministern und den schätzen[1]?'

Da antwortete der könig dem mädchen folgendes: 'ich bin keine gott oder *nāga* oder gandharva, nicht Çakra, der *puraṁdara:* ein mensch bin ich, der die leidenschaften fürchtet, nachdem ich die predigt eines heiligen gehört. Nicht möchte *ich* wie die törichte krähe in die gewalt der leidenschaften geraten; [461] heute werde ich der anweisung folgen, wer weiss, ob man nicht morgen stirbt — denn es giebt ja kein übereinkommen mit dem grossen heerführer Tod'.

Als er das gesagt wurde dieser könig einsiedler und lebte in der nähe des heiligen Çroṇaka'.

In der südlichen jātakasammlung entspricht das Sonakajātaka (jāt. 529, Fausbøll V p. 247—261) dem Arindamajātaka des Mahāvastu. Der inhalt ist kurz folgendes: in Rājagaha regierte ein Magadhakönig. Dessen vornehmste gattin gebar einen sohn, der den namen Arindama erhielt. Amselben tag erhielt die gattin des *purohita* einen sohn, den man Sona namte. Als die beiden jungen etwas älter geworden, gingen sie zusammen nach Takkasilā, um die kenntniss der wissenschaften zu erwerben; danach wanderten sie umher und kamen allmählich nach Benares. Dort war der könig soeben ohne erben gestorben und Arindama wurde durch wahl[2] zu seinem nachfolger erhoben. In seiner freude vergass er ganz seinen treuen freund Sonaka; dieser blieb in dem garten, wo sich beide aufgehalten halten und erreichte, indem er ein trockenes blatt fallen sah, die *paccekabodhi.* Er äusserte: *n'atthi dāni punabbhavo* und begab sich nach Nandamūla. Nach vierzig jahren erinnerte sich Arindama seines freundes und ver-

[1] S. unten.

[2] Mit dem *phussaratha,* vgl. Cowell Jātaka V p. 8 anm.

sprach dem eine grosse belohnung, der ihm nachricht von Sonaka brächte, indem er die strophe sprach:

Kassa sutvā sataṃ dammi sahassaṃ daṭṭhu Sonakaṃ,
Ko me Sonakaṃ akkhāti sahāyaṃ paṃsukīḷitaṃ.

Nach weiteren zehn jahren entstand bei Sonaka der gedanke: *Arindamarājā maṃ daṭṭhukāmo, gacchāmi'ssa kāmesvādīnavaṃ nekkhamme cānisaṃsaṃ kathetvā pabbajjanākāraṃ karomi.* Er begab sich nach Benares und nahm seinen aufenthalt in dem garten, wo ihn ein knabe erblickte. Dieser erfuhr von Sonaka, wer dieser sei, und meldete es dem könige. Arindama begiebt sich sofort nach dem garten, trifft mit Sonaka zusammen und wird von ihm über das glück des asketen und durch die fabel von der törichten krähe über das schädliche in dem hängen an dieser welt belehrt. Der könig erschrickt und beschliesst die weihe zu nehmen. Er überlässt das reich seinem sohn Dīghāvu trotz dessen widerspruch und zieht fort.

Was uns zuerst in die augen fällt ist, dass die ziemlich weitläufige höllenschilderung des Mahāvastu im pāli-jātaka ganz fehlt. Es verhält sich aber hiermit ganz eigentümlich. Unmittelbar nach dem Sonakajātaka folgt in der pāli-sammlung das Saṁkiccajātaka (jāt. 530, Fausbøll V 261—277) von folgendem inhalt: früher wurde in der königlichen familie in Benares prinz Brahmadatta geboren. Dessen freund war der sohn des purohita Saṁkicca. Der junge Brahmadatta wollte seinen vater töten, wurde aber von Saṁkicca darin gehindert; schliesslich wurde doch die tat begangen. Dann ging Saṁkicca fort und lebte im Himalaya. Der könig aber, heisst es, *pitaraṃ māretvā appamattakaṃ yeva kālaṃ rajjasukhaṃ anubhavitvā tato paṭṭhāya bhīto cittassādaṃ alabhanto niraye kammakaraṇappatto viya ahosi.* Er begann sich nach seinem freunde zu sehnen; schliesslich nach fünfzig jahren kam dieser auch, und jetzt wird er sofort von dem könige über die strafe seiner sünde befragt. In der antwort des Saṁkicca folgt dann eine höllenschilderung[1], die ich sofort behandeln werde. Der könig, nachdem er dies gehört, wurde bekehrt.

---

[1] Andere höllenschilderungen im jātaka und derart. litteratur giebt es in jāt. 439 (F. IV p. 4 f.), 541 (F. VI p. 105 ff., worüber vgl. weiter unten in der abhandlung über Nami), 544 (F. VI p. 245 ff.), Avad. çat. 36 (ed. Speyer I 193 ff.), Divyāvad. 26 und 38 (ed. C. & N. pp. 375 f. und 586 ff.) u. s. w. Vgl. darüber bes. L. Feer J. A. 7, XI, 300 ff. und Scherman Visionslitt. passim (bes. p. 69 ff. über Mittavinda-Māitrakanyaka).

Die beschreibung der höllen im Arindamajātaka des Mahāvastu (III 454,7—456,20) ist eigentlich nur ein bruchstück aus dem grossen *narakaparivartasūtram* jb. I 4,12—27,1 oder einem damit parallellen texte (vgl. unten). Dieses *sūtram* liegt in drei versionen vor: die erste prosaversion p. 4,12—9,1, die strophische p. 9,2—16,7 und die zweite prosaversion p. 16,8—27,1. Von diesen sind die erste und zweite einander in vielen punkten gleich, währendem die dritte besonders darüber handelt, welche arten von sünden in den verschiedenen höllen bestraft werden.

Ich werde jetzt die einander entsprechenden stellen aufzählen:

III 454,7—8: *Saṁjīvaṁ Kālasūtraṁ ca Saṁghātaṁ dvau ca Rāuravāu.*
athāparaṁ Mahāvīciṁ Tapanaṁ saṁ-Pratāpanaṁ.

Vgl. I 9,8—9: *Saṁjīvaṁ Kālasūtraṁ ca Saṁghātaṁ [ca] dvāu ca Rāuravāu*
athāparā Mahāvīcī Tapano ca Pratāpano.

und

jāt. 530 g. 15: *Sañjīvo Kālasutto ca Saṁghāto dve ca Roruvā*
athāparo Mahāvīci Tapano ca Pratāpano.

weiter:

III 454,9—10: *ityete aṣṭa [mahā]narakā ākhyātā duratikramā ākīrṇā rāudrasattvehi pratyekaṁ ṣoḍaçotsadā.*

Vgl. I 5,1: *satvān paçyāti aṣṭasu mahānarakeṣu ṣoḍaçotsadeṣu* etc.

und I 9,10—11: *ityete aṣṭāu nirayā ākhyātā duratikramā ākīrṇā rāudrakarmebhiḥ pratyekaṣoḍaçotsadā*

und jāt. 530, g. 16: *icc-ete aṭṭha nirayā akkhātā duratikkamā*
ākiṇṇā luddakammehi paccekā solas' ussadā.

Die stärkere tradition zeugt also dafür, dass man in Mhv. *rāndrakarmebhiḥ* lesen soll, obwohl mir °*sattvehi* des sinnes wegen ebenso gut erscheint. Das Arindamajātaka hat sich hier nach der prosaversion gerichtet *(mahānarakā,* °*sattvehi).*

III 454, 11—12: *catuḥkarṇā caturdvārā vibhaktā bhāgaço mitā*[1].
udgatā yojanaçataṁ samantā yojanaçataṁ.

Vgl. I 9,12—13: *catuḥkalā caturdvārā vibhaktā bhāgaço mitā*[1]
udgatā yojanaçataṁ samantācchatayojanam.

---

[1] Senart für *bhogaçoṇitā* der handschriften (in I 9,12 haben BNL *hāgayāmitā,* A *hāmayāmitā*), dies wird durch den pālitext bestätigt.

Dem entspricht jāt. 530 g. 18[a] und (teilweise) 19[b]:

18[a]: *catukkaṇṇā catuddvārā vibhattā bhāgaso mitā*

und 19[b]: *samantā yojanasataṁ phuṭā tiṭṭhanti sabbadā.*

Der pālitext zeugt für die richtigkeit der lesart *catuḥkarṇā.*

III 454,13—14: *atha ye narakaprakṣiptā ayasā pratikubjitā teṣām ayomayā bhūmi [pra]jvalitā tejasaṁyuta.*

Vgl. I 9,14—15: *ayaḥprākāraparikṣiptā ayasā pratikubjitāḥ teṣām ayomayī bhūmiḥ [pra]jvalitā tejasā yutā.*

und j. 530, g. 18[b] + 19[a]:

18[b]: *ayopākāra pariyantā ayasā paṭikujjitā.*

19[a]: *tesaṁ ayomayā bhūmi jalitā tejasā yuta*[1].

Dass I 9,14—15 hier überall besser ist, bestätigt ja der pālitext.

III 454,15—16: *kadaryatapanā ghorā arcimanto durāsadā romaharṣaṇarūpā ca bhīṣmapratibhayā duḥkhā.*

Vgl. I 9,16—17: *sudāyasaphālā sphārā*[2] *āvasathā durāsadā romaharṣaṇarupā ca bhīṣmā pratibhayā duḥkhā.*

und j. 530, g. 17:

kadariyātapanā ghorā accimantā mahabbhayā
lomahaṁsanarūpā ca bhesmā paṭibhayā dukkhā.

In III 454,15 ist wohl zu lesen *kadaryātapanā*, wie die pāligāthā genügend zeigt. Zu I 9,16 haben BNACML *kadāyātaphalā* (CM ^{0}la) *spā*(B $^{0}smā$)*rā*(C ^{0}ro)*āva*^{0}, A weiter $^{0}vasa\ ato\ dur^{0}$, CML $^{0}vasāto\ du^{0}$, B $^{0}vasa\ ato\ irāsa^{0}$. Dass hier auch *kadaryā*^{0} zu lesen ist, ist deutlich (*kadāyā* ist wohl nur prakritismus, s. Pischel Pkt. Gr. § 62). Senart's *āvasathā* scheint mir auch kaum richtig zu sein: eher scheint mir *āvasāte*^{0} eine korruptel von *arcimanto* zu sein, was ja paleographisch nicht gerade unmöglich wäre. Was aber $^{0}spā$(B $^{0}smā$)*rā* (ev. ^{0}ro) repräsentiert, verstehe ich nicht — wahrscheinlich stand wohl doch auch hier *ghorā*, obwohl ja *spārā* und *ghorā* einander nicht ganz nahe liegen.

III 454,17—18: *mahadbhayaṁkarā sarve arciçatasamākulā ekāikaṁ yojanaçataṁ ābhāye samprabhāsati.*

Vgl. I 10,1—2: *mahadbhayaṁkarā sarve arciçatasamākulā ekāiko yojanaçataṁ ādāye saṁprabhāsati.*

Die bessere lesart ist wohl *ābhāye.*

III 454, 19—20. *yatra sattvā bahū rāudrā mahākilbiṣakārākā ciraṁ kālaṁ pratapyanti api varṣaçatānyapi.*

---

[1] Vgl. zu diesen zeilen den vers in Majjh. Nik. 130 (ed. III p. 183), der ganz und gar mit dem jātakaverse übereinstimmt.

[2] Vgl. Senart Mhv. I p. 377.

Vgl. I 10,3—4, das wort für gleich lautet. Ein ähnlicher ausdruck findet sich in jāt. 530 g. 21b:

saṁvacchare asaṁkheyye narā kibbisakārino

und vgl. auch *kṛtakilbiṣā* im nächsten vers.

III 454,21—22: *ayomayehi daṇḍehi sthūlehi narakapālakā hananti pratyamitrāṇi ye bhonti kṛtakilbiṣā*

In I 10,5—6 steht statt *sthūlehi narakapālakā* die lesart *sthūlanarakapālakā*, was doch des sinnes wegen schlechter ist. Sonst ist die strophe der obigen völlig gleich.

III 455,1—2: *tante' haṁ kīrtayiṣyāmi gāthāye anupūrvaçaḥ çrotraṁ mo dattvā satkṛtyaṁ çṛṇohi mama bhāṣato.*

vgl. I 10,7—8: *tesām ahaṁ kīrtayiṣyāmi girāyam anupurvaçaḥ çrotum ādāya satkṛtya çṛṇotha mama bhāṣataḥ.*

III 455,3—4: *Saṁjīvasmiṁ ca niraye ūrdhapādān adhoçirān pralambayitvā takṣanti vāsīhi paraçūhi ca.*

vgl. I 5,3—4: . . *Saṁjīve niraye ūrdhapādān adhoçirā vāsīhi ca paraçūhi ca kṣīyantā.*

und I 10,9—10: *Saṁjīve sattvā niraye ūrdhapādā adhoçirā pralambayitvā takṣyanti vāsīhi paraçūhi ca.*

(Vgl. auch jāt. 530 g. 20a:

ete patanti niraye uddhapādā avaṁsirā)[1].

Die passivische konstruktion in I 10,9—10 ist vielleicht ursprünglicher, da es ein wenig schwierig ist das subjekt zu *takṣanti* in III 455,4 zu finden; das wäre wohl *narakapālakā* in III 454,21. Zu *vāsīhi paraçūhi* vgl. pāli *vāsipharasu* und komm. zu jāt. 186 (Fausbøll II 102).

III 455,5—6: *tato nakhehi tīkṣṇehi āyasehi svayaṁbhuhi anyamanyaṁ pi pāṭhenti kruddhā krodhavasānugā.*

und ib. 7—8: *asino cāyasā teṣāṁ tīkṣṇā hastesu jāyithā yehi chindanti anyonyaṁ praduṣṭamānasā narā*

vgl. I 5,4 ff.: *apare pi parasparaṁ praduṣṭamanasaṁkalpā āyasehi pāṭhenti tīkṣṇāni ca asipatrāṇi hastesu prādurbhavanti yehi parasparaṁ gatrāṇi chindanti . . .*

und I 10,11—14:

tato nakhehi tīkṣṇehi āyasehi svayaṁbhuhi
anyamanyaṁ vivādenti kruddhā krodhavasānugā.
asino cāparā teṣāṁ tīkṣṇā hasteṣu jāyitha
yehi chindanti anyonyaṁ praduṣṭamanasārakā.

---

[1] Und vgl. auch jāt 541 g. 75 u. 78.

Statt *cāparā* (vgl. *apare* I 5,4) hat N *vāyasā;* ziemlich sicher ist wohl *cāyasā* in III 455,7 das richtige. Was *praduṣṭamanasārakā* betrifft,[1] so muss es wohl wie in III 455,8 *praduṣṭamānasā narā* gelesen werden, obwohl die hdschrr. nichts geben.[2] Man vergleiche jāt. 530 g. 32[a]:

manasā ce paduṭṭhena yo naro pekkhate munim

und Dhp. 6:

manasā ce paduṭṭhena bhāsatī vā karoti vā

Es scheint dies in pāli ein formelhafter ausdruck zu sein.

III 455,9—10: *teṣaṁ saṁchinnagātrāṇaṁ*[3] *çīto vāyuḥ pravāyati sarvāṅgajanito tesāṁ pūrvakarmavipākaçaḥ.*

vgl. I 10,15—16: *tesāṁ sīdanti gātrāṇi çītalavātaūhatā sarvāṅgajvalanas teṣāṁ pūrvakarmavipākataḥ.*

Die ersten strophenhälften der beiden stellen in übereinstimmung zu bringen, wird wohl kaum möglich sein. Den besseren sinn gibt unzweifelhaft III 455,9. Dagegen scheint es mir klar, dass man mit I 10,16 ^{0}*jvalanas* lesen muss.

III 455,11—12: *evaṁ teṣām abhijñāya Çroṇako tasya rājino*[4] *Saṁjīvakan ti ākhyāsi āvāsaṁ pāpākarmaṇāṁ.*

vgl. I 10,17—18: *evaṁ Çāstā yathābhūtam abhijñāya Tathāgato Saṁjīvam iti ākhyāsi āvāsaṁ pāpakarmaṇāṁ.*

III 455,11 f. ist deutlich nur eine nachbildung von I 10,17 f. Es giebt aber dies keinen aufschluss über die komposition der höllenschilderung des Arindamajātaka, denn die vielen abweichenden lesarten können wohl nur so erklärt werden, dass es noch ein anderes mit I 9,8 ff. paralleles strophisches *narakaparivartasūtraṁ* gegeben hat, woraus das Arindamajātaka geschöpft hat.[5] Denn den abschreibern des Mahāvastutextes wird man kaum einige abweichende fassungen zuschreiben können.

---

[1] Vgl. Senart Mhv. I p. 378.

[2] B ^{0}*sānake, ACML* ^{0}*sānako, N* ^{0}*sāneko.* Dies scheint am nächsten auf eine lesart *praduṣṭamanasā + anekā* hinzudeuten.

[3] Vgl. *samchinnagattaṁ* jāt. 544 g. 153 ff.

[4] Hypersanskritism aus pkt. *rāiṇo?*

[5] Dafür scheint mir auch zu sprechen, dass die schilderung im Arindamajātaka, obwohl in der einleitenden strophe (III 454,7—8) die acht grossen höllen aufgezahlt worden sind, nach der erwähnung des Saṇjīva mit seinen annexen Kukkula und Kuṇapa abbricht und nur den Asipattravana und Vāitaraṇī erwähnt.

III 455,13—14: *Saṁjivataçca nirmuktā Kukkulam avagāhatha anyamanyaṁ samāgamya dīrghāyatanavistarā.*

vgl. I 6,16: *ato mahānarake muktāḥ Kukkulan te' vagāhanti.*

und I 11,1—2: *Saṁjīvāto ca nirmuktā Kukkulam avagāhiṣu hanyamānā samāgamya dīrgham āyatavistaraṁ.*

III 455,15—16: *sarve te khu pradhāvanti yojanāni anekaçaḥ dahyamānā Kukkuleṣu duḥkhāṁ vedanti vedanām.*

vgl. I 6,16—7,1: *te ca tatra Kukkule dahyamānāyo janā pradhāvanti . . .*

und I 11,3—4: *te khu tatra pradhāvanti yojanāni anekaço dahyamānā Kukkulena vedentā bahuduḥkhakaṁ.*

und vgl. auch jāt. 530 g. 36:

accisaṁghapareto so dukkhaṁ vedeti vedanaṁ.

und III 457,1:

evaṁrūpāṁ mahārāja sattvā vedanti vedanāṁ.

III 455,17—18: *Kukkulāto ca nirmuktā Kuṇapam avagāhitha dīrghaṁ mahantaṁ vistīrṇaṁ udviddhaṁ çatapāuruṣaṁ.*

vgl. I 7,1—2: *Kukkulāto muktāḥ Kuṇapam avagāhanti:*

und I 11,5—6: *Kukkulāto ca nirmuktā Kuṇapam avagāhitha dīrghapadātivistīrṇaṁ te vidhvaṁsitapāuruṣā.*

In der letzten zeile haben CML ^{0}*viddhaṁçatapāuruṣaṁ*, was mir auch die rechte lesart zu sein scheint. Was aber vorangeht kann kaum *mahantaṁ* enthalten; die hdschrr. haben BNAML ^{0}*padaṁta*^{0} C ^{0}*padanti*^{0}.

III 455,19—20: *tamenaṁ kṛpayā tatra tīkṣṇaçaktimukhā kharā chaviṁ bhitvāna khādanti mānsaçoṇitabhojanā.*

vgl. I 7,2: *tatra kṛsṇehi prāṇakehi ayomukhehi khajjanti*

und I 11,7—8: *tamenaṁ kṛsṇaprāṇakā agnitīkṣṇamukhā kharā chaviṁ bhitvāna khādanti mānsaçoṇitabhojanā.*

Was unter *kṛpayā* in III 455,19 zu verstehen ist, wird klar durch jāt. 530 g. 48:

taṁ enaṁ kimayo tattha atikāyā ayomukhā
chaviṁ chetvāna khādanti pagiddhā maṁsalohite.

Es ist also *kṛmayo* zu lesen; M hat ^{0}*kṛpayo*^{0}, *kṛsṇaprāṇakā* wieder in I 11,7 ist Senarts konjektur; die hdschrr. haben: BA ^{0}*kramaçoṇaki tī*^{0} N ^{0}*kramaço çakti tī*^{0} CM *kramaṇo* (M ^{0}*ço*) *agni*^{0} L ^{0}*kramase naki tī*^{0}. Möglicherweise soll es etwa so heissen:

tamenaṁ <*çoṇakṛmayo*>[1] *agnitīkṣṇamukhā*[2] *kharā*

[1] 'rote würmer', vgl. ^{0}*coṇitabhojanā* im folgenden.

[2] Oder *çaktitīkṣṇa*^{0}.

III 455,21—22: *Kuṇapāto samuttīrṇā drumān paçyanti çobhanān haritapattrasaṁchannān te upenti sukhārthinaḥ.*

vgl. I 7,3—4: *Kuṇapāto muktā narakotsadā drumāṇi ramaṇīyāni ca vanaprāntāni paçyanti, tena sukhārthino tāni vanaprāntāni dhāvanti.*

und I 11,9—10: *Kuṇapāto ca uttīrṇā drumā paçyanti çobhanā haritān pattrasaṁchannās tān āyānti sukhārthinaḥ.*

A hat °*saṁchannāṁs tān.*

III 456,1—2: *tamenaṁ kulalā gṛddhā kākolūkā ayomukhā ūrdhvavṛkṣe va nāṁ dṛṣṭvā khādanti rudhiramrakṣitā.*

vgl. I 7,4—5: *tatrāpi sānaṁ kulalā ca gṛdhrā kākolūkā ca ayomukhā ārdravṛkṣe vā varjayitvā mānsāni khādanti.*

und I 11,11—12: *tamenaṁ kulalā gṛdhrā kākolā ca ayomukhā ārdravṛkṣe va varjitvā khādanti rudhirakṣatāṁ.*

Vgl. auch jāt. 530 g. 63:

dhaṁkā bheraṇḍakā gijjhā kākoḷā ca ayomukhā
ripphandamānaṁ khādanti naraṁ kibbisakārinaṁ.

Vergleichungspunkte finden sich auch in der gāthā 42:

sāmā ca soṇā ca balā ca gijjhā
kākolasaṁghā ca dijā ayomukhā
saṁgamma khādanti vipphandamānaṁ
jivhaṁ vibhajja vighāsaṁ saḷohitaṁ[1].

Der pālitext giebt ein bestimmtes zeugniss für die lesart *kākolā; kākolūkā* ist vielleicht in III 456,1 in *kākolā ca* zu ändern. Vielleicht hat sich ein abschreiber von dem verhältnis der krähen und eulen in der fabel[2] erinnert und deswegen diese öfters zusammen genannte vögel eingesetzt.

III 456,3—4: *Yadā ca khāditā bhonti asthīni avaçeṣitā*
atha teṣāṁ chavimānsaṁ rudhiraṁ copajāyate.

---

[1] Vgl. mit diesem verse einzelne ausdrücke in jāt. 541 g. 35, jāt. 454 g. 153 und SN v. 675; in 42[a] ist wohl ganz sicher zu lesen: *Sāmā ca soṇā Sabalā ca gijjhā* (: etwa skt. *Sāma-Çabalāu çroṇāu ca gṛddhāu ca*) nach jāt. 544 g. 155 *Sabalo ca Sāmo ca duve suvānā* (= die beiden höllenhunde in RV. X 14,10 ff., vgl. Scherman, Visionslitt. p. 127 ff. wo litt.).

[2] In der rahmenerzählung zu Pañc. III, im Sāuptikaparvan des MBh usw., vgl. Benfey Pantschatantra I 334 ff.

vgl. I 7,6—7: *Yaṁ teṣām asthīni avaçeṣāṇi bhūyo pi mānsachavi mānsaçoṇitam upajāyati . . .*

und I 11,13—14 = III 456,3—4; nur steht statt *atha teṣām* hier *punas teṣām.*

III 456,5—6: *te ca bhītvā utpatitvāna alenā lenasaṁjñino Asipattravanaṁ ghoraṁ kṣaṇyamānā upāgami.*

vgl. I 7,7—8: *te teṣāṁ pakṣiṇāṁ bhītā alene lenasaṁjñino Asipattravanaṁ narakakumbhaṁ ca praviçanti.*

und I 11,15—16: *te bhītā utpatitvāna alenā lenasaṁjñino Asipattravanaṁ ghoraṁ hanyamānā upāgami.*

Hier haben BAN *kṣaṇyamānā*, was also vielleicht gesetzt werden soll.

III 456,7—8: *tato kṣatā ca ārtā ca bahurudhiramrakṣitā Asipattravanā muktā yānti Vāitaraṇīṁ nadīṁ*

vgl. I 7,11 ff.: *te kṣatā ca çayānā rudhiramrakṣitaçarīrā Vāitaraṇīṁ nadīm avagāhanti . . .*

und. I 12,1—2 = III 456,7—8.

Vgl. auch jāt. 530 g. 51^{b}:

patanti gabbhapātiniyo duggaṁ Vetaraṇīnadiṁ.

III 456,9—10: *te tāṁ ca avagāhanti tatra kṣārodakāṁ nadīm*[1] *teṣām ca aṅgamaṅgāni vardhitā pratividhyati.*

vgl. I 7,12 f. . . . *kṣāranadīṁ yāva (avagāhanti) sānaṁ çlakṣṇitāni aṅgāni pratividhyanti . . .*

und I 12,3—4: *tena tām avagāhanti taptāṁ kṣārodakāṁ nadīṁ teṣāṁ ca aṅgamaṅgāni kṣatāni pratividhyata.*

Zu III 456,9 haben BM *tattāṁ kṣā*^{0}; es ist also statt *tatra* hier *tattāṁ = taptāṁ* zu schreiben. Vgl. auch mit *kṣārodakāṁ nadīm* jāt. 530 g. 616 *khāranadiṁ*[1].

III 456,11—12: *tato 'ṅkuçehi vijjhitvā āyasehi Yamapāuruṣā utkṣipitvā nadītīre bhuñjāventi ayoguḍāṁ.*

vgl. I 7,13—14 und 8,1—5[2]; I 12,5—6 ist = III 456,11—12, nur stehtt *viddhitvā āyasāih* statt *vijjhitvā āyasehi.* Vgl. auch jāt. 530 g. 41^{a} *ayogulaṁ ca.*

---

[1] Vgl. jāt. 344 g. 171^{a}: *kharā kharodikā tattā duggā Vetaraṇī nadī.*

[2] In 8,2—3 steht *ayoviṣkambhanehi mukhaṁ viṣkambhayitvā*, was sich mit jāt. 530 g. 41^{c} *vikkhambham ādāya* und Divyāvad. p. 375, 10 ff. (= ibd. z. 18 ff.): *ayomayena viṣkambhanena mukhadvāraṁ viṣkambhyāyoguḍān . . . āsye prakṣipanti.*

III 456,13—14: *tāmralohaṁ ca santaptaṁ pāyayanti vilīnakaṁ tan teṣām antram ādāya adhobhāgena gacchati.*

Vgl. I 8,5: *tāmralohaṁ ca sānaṁ vilīnakam pāyayanti.*

und » »8: *antraguṇam ādāya adhobhāgena gacchati.*

und I 12,7—8: *tāmralohaṁ ca çulvaṁ ca āpāyenti vilīnakaṁ tam eṣām antram ādāya adhobhāgena gacchati.*

N hat ^{0}*ca sutaptaṁ ā*^{0}; dies ist wohl in den text einzuführen.

Vgl. auch jāt. 530 g. 46^{b}:

tambalohacilīnaṁ va tattaṁ pāyenti mattighaṁ.

III 456,15—16: *evaṁ pāpīyakarmāntā nirayaṁ pratipadyatha akṛtvā kuçalaṁ karma kāmamārgānusārinah.*

vgl. I 12,9—10: *etāni pāpakarmāntā narakaṁ pratipadyitha akṛtvāna kuçalaṁ karma cāmamārgānusārinah.*

III 456,17—18: *ne ca pāpāni karmāni parivarjenti mānuṣāh ekāntakuçalākārā na te gacchanti durgatiṁ.*

I 12,11—12 ist dieser strophe gleich; nur steht *yoniçah* statt *mānuṣāh* und das fehlerhafte ^{0}*kuçalācārā* statt ^{0}*kuçalākārā*.

Schliesslich ist III 456,19—20:

tasmā durūpam āgamya karma kalyānapāpakaṁ
pāpāni parivarjetvā kalyānaṁ ācare çubhaṁ

mit I 12,13—14 identisch, ausgenommen, dass in I 12,13 die bessere lesart *dvirūpaparyāyā* (BACMLN haben *durūpa*^{0}, was ja ebenso gut in den text eingeführt werden könnte) steht.

Nachdem ich so die ähnlichkeiten im Mahāvastu selbst und im Saṁkiccajātaka behandelt habe, gehe ich dazu über die übereinstimmungen zwischen den gāthā's des Arindama- und Sonakajātaka zu besprechen. Ich fange dabei mit der fabel von der krähe in dem elephantkadaver an, die sich auch anderswo findet Ganz dieselbe fassung der fabel habe ich nur in Hemacandras Pariciṣṭaparvan II 379—405 gefunden[1], wo die geschichte folgendermassen lautet:

379. *jagāda Jambū,nāmāpi smayamāno mahāmanāḥ:*
nirbuddhir he samudraçrīr nāham apyasmi kākavat.

[1] Nach Leumann in Jacobis ausg. p. 26 n. 1 findet sich dieselbe geschichte in Āvaçyaka Cūrṇi III 128; dieser text ist mir aber nicht zugänglich. Vgl. jetzt auch die nachweise bei Hertel Ausg. Erz. aus Hemac. Pariçiṣṭap. p. 233 ff. Die geschichte 'Schakal und pauke' in Pañc. I 2 scheint mir aber nicht hierher zu gehören (vgl. darüber Benfey Pantsch. I 132 ff.).

380. *tathā hi Narmadākūle Vindhyāṭavyāṁ mahāgajaḥ*
eko yūthapatir abhūd Vindhyādrer yuvarāṭ iva.
svacchandaṁ viharan Vindhye vyatīyāya sa yāuvanaṁ
āyur nadīpāranibham[1] *āsasāda ca vārdhakaṁ.*
açaknuvan dantaghātān kartuṁ kṣīṇabalas tarāu
madojjhito girir iva grīṣmartāu çuṣkanirjharaḥ
çallakīkarṇikārādivanabhaṅgaparāṅmukhaḥ[2]
uccānnimne nimnāccocce 'vatārottārakātaraḥ.
dantapātād alpabhoktā kṣāmakukṣir bubhukṣayā
asthibhastrāsaṭṭakkāyo vārdhako so 'bhavad dvipaḥ.

385. *kuñjaraḥ so 'nyadā çuṣkagirinadyāṁ samuttaran*
paryastapādo nyapatat kūṭam ekaṁ girer iva.
sa jaratkuñjaras tatra nābhūd utthātum īçvaraḥ
tathāirāsthāt pādapopagamanaṁ pālayann iva.
sa ripedc tathāstho pi, vipedānasya tasya tu
apānapalalaṁ jakṣuḥ çvapherunakulādayaḥ.
babhūva tanmahadbhūtāpānarandhrakalevaraṁ
sakandaragiriprāyaṁ çvāpadāir āspadīkṛtaṁ.
apānasatraçālāyāṁ dvikās tasyāṁ dvijā iva
viviçuçca nirīyuçcānekaço bhojanārthinaḥ.

390. *ekaçca vāyaso 'tyantam atṛpto māṁsabhojanāt*
apānamadhya evāsthād utpanna iva vitkṛmiḥ[3].
karikāyasya tasyāntaḥ sāramāsadayan sa tu
kāṣṭhasyeva ghuṇo madhye praviveçādhikādhikaṁ.
saçarīraḥ[4] *parapure praveçaṁ nāṭayan bhṛçaṁ*
apūrvo yogavid abhūd anāyāsaḥ sa vāyasaḥ.
lūtera[5] *karikāyasya so 'çnannavyagramāmiṣaṁ*
pūrvāpararibhāgājño babhūvātyamadhyagāḥ.
divākarakarākrāntaṁ karikāyasya tasya tu
saṅcukocāpānarandhraṁ muktaviṣṭaṁ purā yathā.

395. *kāko 'tha saṁvṛtāpāntarandhre*[6] *karikalevare*
baddhadvāre karaṇḍe 'hiriva tasthāu tathāiva saḥ.

---

[1] A $^{0}pūra^{0}$.
[2] ABC *sallakī*^{0}.
[3] BCD *tad utpanna iva kṛmiḥ.*
[4] A $^{0}çarīraṁ$.
[5] *lūtā* hier 'ameise' nach Hertel ZDMG. 62, 368.
[6] A *saṁbhṛtā*^{0}.

karikāyaḥ sa meghartāu saritā vāripūrṇayā
taraṅgahastāirākṛṣya Narmadāyām anīyata.
taran pravahaṇam iva tat kuñjarakalevaraṁ
revayānāyi jaladhāu tannakrāṇāmivopadā.
tasmāt kalevarād bhidyamānāt praviçad arṇasaḥ,
vāriṇāiva kṛtādvārān nirjagāma sa vāyasaḥ.
tasyāntarīyaprāyasyoparistātkaricarṣmaṇaḥ[1]
niṣadya vāyasaççakre viṣvagdigavalokanaṁ.

400. *agrataḥ pārçvayoḥ paççānnīrādvāitaṁ dadarça saḥ,*
dadhyāu coḍḍīya yāsyāmi tīraṁ nīranidher ahaṁ.
uḍḍīyoḍḍīya ca[2] *prāpa na prāntaṁ vārdhivāriṇaḥ.*
bhūyo bhūyo pi tatrāiva niṣasāda kalevare.
ākramyamāṇamabhitastanmīnamakarādibhiḥ
sadyo nimajjati. smābdhān bhārākrānteva māṅginī.
nimajjati dvikaḥ so'pi payorāçāu nirāçrayaḥ
prāṇāiçca mumuce sadyo jalāplāvabhayād iva.
tato nipannavanyebhasannibhā[3] *hi purandhrayaḥ*
saṁsāraḥ sāgaraprāyaḥ puruṣo vāyasopamaḥ.

405. *yuṣmāsu rāgavānhastikalevaranibhāsvaho*
nāhaṁ kāko ivāmuṣmin mañkṣyāmi bhavasāgare.

Wie man sieht giebt es also kaum einige unmittelbare versähnlichkeiten. Nur zwei verse lassen sich mit jātakagāthā's vergleichen. Es heisst 400[a]:

agrataḥ pārçvayoḥ paççānnīrādvāitaṁ dadarça saḥ

Womit sich verwandtschaft in jāt. 529 g. 29[b] findet:

na pacchato na purato n'uttaraṁ no pi dakkhiṇaṁ
(30. *dīpaṁ so na ajjhagacchi* . . . . . .)

Und 405[b]:

nāhaṁ kāko ivāmuṣmin mañkṣyāmi bhavasāgare[4]

hat mit jāt. 529 g. 37[b]:

māhaṁ kāko va dummedho kāmānaṁ vasam annagā

und Mhv. III 457,20 usw.:

māhaṁ kāko va durmedho kāmānām vaçam anvagā

eine nicht zu verkennende ähnlichkeit. Diese halbstrophe ist sicher sprichwörtlich gewesen.

---

[1] Statt ^{0}*antarīya*^{0} ist hier zu lesen *antarīpa* 'insel' nach Hertel ZDMG. 62, 361.

[2] A *sa*. [3] AC ^{0}*vannebha*^{0}. [4] Vgl. auch 379[b].

Auch ist die erzählung bei Hemacandra in einer beziehung von der jātakageschichte verschieden. Wie es Sonaka erzählt folgt die krähe mit festem beschluss sich immer auf dem kadaver aufzuhalten die Ganges herunter mit und geht so durch unverstand ihrem untergang entgegen; bei Hemacandra wieder hatten raubtiere mit ihren zähnen und krallen einen weg geöffnet, wodurch der lüsterne vogel in das innere hinein kroch. Dann wurde durch die einwirkung der sonne der eingang geschlossen, und die krähe befand sich im gefängnis, das erst geöffnet wurde, als das meerwasser die haut des kadavers zum bersten brachte.

Dieser zug in der sage — dass ein individuum auf eben geschilderter weise in einem elephantenleichnam eingesperrt wird — kehrt auch anderswo in der indichen erzählungslitteratur wieder. So haben wir zuerst ein jātaka, das Sigālajātaka[1] (n:o 148, Fausböll I 501—504), das in übersetzung so lautet:

[502]. 'Einmal früher, als Brahmadatta regierte in Benares, wurde Bodhisatta als schakal geboren und wohnte im walde an einem flussufer. Da starb ein alter elephant am ufer der Ganges. Der schakal suchte nach futter, sah den kadaver und dachte: 'sieh' mal da hab'ich einen guten bissen gefunden. Er biss in den rüssel, das war aber als hätte er in einem deichsel[2] gebissen; so dachte er: 'hier ist nichts zu essen' und biss in die zähne — das war aber wie bein. So nahm er das ohr, das war aber wie der rand eines geflochtenen schüttelsiebes. Weiter versuchte er es mit dem bauch, der glich aber einem getreidekorb. Die füsse, mit welchen er demnächst versuchte, waren wie mörser und der schwanz wie eine mörserkeule. 'Hier giebt's überall nichts zu essen', sagte er und nachdem er überall angebissen hatte, versuchte er es schliesslich mit dem arschloch: dort war es, als hätte er in einer süssen kuchen gebissen. Da dachte er: 'schliesslich hab' ich an diesem körper eine weiche stelle gefunden', und so frass er sich weiter in den magen hinein, machte sich aus nieren, herz u. s. w. gute bissen, trank blut und ruhte dort die nacht über. So dachte er: 'hier in diesem elephantenkadaver habe ich

[1] Es giebt noch drei Sigālajātaka's, n:o 113 (F. I 424 ff.), 142 (I 489 ff.) und 152 (II 5 ff.), von denen aber keins mit diesem verwandt ist.

[2] *Nañgalīsāya;* vgl. Mārasaṁyutta I 2, 3 (Saṁy. Nik. ed. Feer I p. 101) *Seyyathāpi nāma mahatī nañgalīsā* (so Windisch nach S[1.3] statt Feer's *nañgalasīsā*) *evam assa soṇḍo hoti.*

ein gutes haus und genug mit nahrung gefunden, warum soll ich also anderswohin gehen?', und so wohnte er in dem magen des elephanten und frass fleisch. Die zeit ging und durch sonne und wind in der heissen zeit wurde der leichnam [503] vertrocknet, der eingang gesperrt und im inneren wurde alles finster. So wurde der schakal von der welt abgesperrt. Das fleisch und blut wurde auch trocken. Als er so den weg verschlossen sah, erschrack er heftig und lief hin und her nach einer öffnung suchend. Während dem er so herumrollte wie ein reisklümpchen in einer bratpfanne fiel in einigen tagen heftiger regen. So zerbarst das kadaver und der weg, wo hindurch der schakal hineingekrochen war, wurde wieder offen — es schien als hätten die sterne hindurchgeleuchtet. Als der schakal dies sah, rief er: 'ich bin gerettet'; so ging er zurück bis in den kopf des elephanten und lief heftig gegen die öffnung. Er kam durch, all sein haar blieb aber auf dem wege sitzen. Er lief und humpelte und setzte sich endlich nieder um seinen haarlosen körper, der wie ein palmstamm glatt war, zu betrachten; dann dachte er: 'nicht aus anderen gründen ist mir dieses unglück zugestossen als deswegen, weil ich lüstern war — nur deswegen. Von jetzt an will ich nicht mehr lüstern sein, in einen elephantenkadaver werde ich nicht wieder eindringen'. Und weil er erregt war, sprach er folgenden vers:

'Nicht noch einmal, nicht noch einmal, nein, das sage ich fürwahr,
wohne ich in einem leichnam — schon bin ich davor gewarnt'.

Nach diese worten ging er weg und sah nicht einmal wieder einen elephantenleichnam an — er war nicht wieder lüstern'.

Hier fehlt freilich die geschichte davon, wie der leichnam in's meer geführt wurde, aber die übereinstimmungen[1] der erzählungen sind doch so gross, dass man kaum zweifeln kann, dass diese mit der fabel von der krähe auf gemeinsamer grundlage ruht. Ich werde sofort weiter darüber sprechen.

Eine ähnliche begebenheit wird in Kathāsaritsāgara geschildert (KSS. ed. Durgāprasād XII 106 ff., Tawney I p. 77)[2], wo in der

[1] Die tiere kriechen denselben weg hinein, der leichnam wird durch die sonne geschlossen und geht wieder durch regen (oder meerwasser) entzwei.

[2] Bei Kṣemendra steht dieselbe geschichte Bṛhatkathāmañjarī II 104 ff.

geschichte von der kurtisane Rupiṇikā erzählt wird, dass ihr geliebter, Lohajaṅgha, von der alten hurenmutter Makaradaṁṣtrā beschimpft wird und in den wald geht, auf rache sinnend. Es ist aber sehr heiss und Lohajaṅgha sucht nach schatten. Dann heisst es (108 ff.):

tarum aprāpnuvan so 'tha lebhe hastikalevaraṁ
jaghanena praviçyāntar nirmāṁsaṁ jambukāir vṛtaṁ.
carmāvaçeṣe tatrāntaḥ pariçrāntaḥ praviçya saḥ
Lohajaṅgho yayāu nidrāṁ praviçadvātaçītale.

110. *athākasmāt samutthāya kṣaṇenāiva samantataḥ*
meghaḥ pravavṛte tatra dhārāsāreṇa varṣituṁ.
tena nirvivaraṁ prāpa saṁkocaṁ hasticarma tat,
kṣaṇācca tena mārgeṇa jalāugho bhṛçam āyayāu.
tenāpahṛtya Gaṅgāyām akṣepi gajacarma tat,
tajjalāughena nītvā ca samudrāntar nyadhīyata.

Im folgenden hat diese erzählung nichts mit der fabel vor der krähe zu tun, wie man ja auch von vornherein wohl verstehen kann. Die schilderung aber von dem einkriechen in den elephantenkadaver und die folgen davon sind mit den schon besprochenen zügen der fabel so nahe verwandt, dass man wohl kaum verneinen kann, dass die erzählungen in zusammenhang stehen. Jedoch hat ja die KSS-geschichte nichts von gewicht für die aufklärung unserer fabel zu bieten, weshalb ich keinen weiteren grund sehe mich mit ihr zu beschäftigen.

Benfey Pantschatantra I 311 ff. hat sich schon mit unserer krähenfabel beschäftigt, die er aus Spence Hardy, Manual of Buddhism 450 kannte[1]. Benfey hat in unserer fabel ähnlichheiten mit einer erzählung in MBh. VIII 1882 ff. gefunden, die er dort anführt. Diese erzählung handelt von einer übermutigen krähe, die 'hundertundeinen flugarten kannte' und deswegen einen schwan zum wettflug herausforderte. Im anfang ging alles für die krähe wohl, als aber der gegner über das meer hinaus flog und sie ihn folgen wollte, wurde sie bald ermüdet und sank tiefer und tiefer, die wellen mit flügeln und schnabel berührend. Dann

[1] Da ich dieses werk nicht erhalten kann, weiss ich nicht, ob Spence Hardy gerade die stelle in unserem jātaka kannte oder ob er die fabel anderswo in dem buddh. schriften gefunden hat.

wurde sie von ihrem gegner verhöhnt, schliesslich aber aus dem rachen des todes gerettet.

Dass zwischen dieser fabel und der von der lüsternen krähe eine gewisse ähnlichkeit besteht, will ich freilich nicht verneinen. So wie sie aber dastehen, kann doch unmöglich, wie es Benfey p. 315 will, die eine aus der anderen transformiert worden sein. M. e. verhält es sich hier anders. Die fabel von der krähe, die auf dem kadaver sitzend nach dem meer fährt und dort schliesslich ertrinkt, d. h. die form des jātaka, enthält ja eine deutliche absurdität. Denn ein vogel könnte freilich überaus gefrässig sein, nicht aber in dem grade, dass er den tod vor augen nicht entflieht. Und falls die krähe also frei gewesen ist, ist es ja unverständlich, dass sie nicht wegflog, ehe sie mitten im ozean war. Vernünftiger ist ja die version Hemacandra's, nach welcher die krähe den ganzen weg eingeschlossen war und erst mitten im meere aus ihrem gefängniss befreit wurde; das kann man doch verstehen, jedoch bleibt es auch hier minder glaubwürdig, dass ein vogel nicht entfliehen können sollte. Anders wäre das verhältniss mit einem nicht geflügelten tier — dem schakal. Ich meine also, dass die fabel von der krähe aus zwei älteren zusammengesetzt worden ist. Die eine haben wir im 148ten jātaka: ein schakal wird in einem elephantenkadaver eingesperrt, der durch einwirkung der sonne aufgedunsen wird; durch regen aber zerplatzt das aas und der schakal wird befreit[1]. Die andere fabel ist die erzählung des Mahābhārata: eine krähe fliegt mit einem stärkeren vogel um die wette, fliegt über das meer und ermüdet; so ertrinkt sie (oder wird im letzten augenblick gerettet, wie es hier geschieht). Nur so scheint es mir, kann man richtig und klar alle diese fabeln vereinen.

Demnach gehe ich schliesslich zu einer vergleichung der gāthā's im pālijātaka mit den versen des Mahāvastu über. Die strophische erzählung in dem letztgenannten werke beginnt mit dem vers, den der könig gesungen haben soll, da er sich nach Çroṇaka sehnte[2]:

III 451,5—6: *tasya grāmavaraṁ demi nāriyo ca alaṁkṛtā*
yo me Çroṇakam ākhyāsi sahāyaṁ paṁsukriḍakaṁ.

[1] Der schakal ist hier Bodhisatta und darf also nicht zu grunde gehen. Sonst hätte vielleicht der allzugierige schakal denselben tod wie die krähe erlitten.

[2] Darüber werde ich weiter unten handeln.

Etwas anders lautet das versprechen im jāt. 529 g. 1:

kassa sutvā sataṁ dammi sahassaṁ daṭṭhu Sonakaṁ,
ko me Sonakaṁ akkhāti sahāyaṁ paṁsukīlitaṁ.

Man kommt vielleicht am besten davon, wenn man in 451,6 mit dem pālitext *ākhyāti* schreibt (anders Senart III p. 527).

Die antwort lautet 451,9—10:

mahyaṁ grāmavaraṁ dehi nāriyo ca alaṁkṛtā,
ahaṁ Çroṇakam ākhyāsyaṁ sahāyaṁ paṁsukīḷitaṁ.

und in g. 2:

mayhaṁ sutvā sataṁ dehi sahassaṁ daṭṭhu Sonakaṁ,
ahaṁ Sonakam akkhissaṁ sahāyaṁ paṁsukīlitaṁ.

Die zeilen 451,11—12 fassen kurz zusammen, was in den g. 4—5 ausführlicher gesagt wird. Vgl. 451,11:

tuhyaṁ hi tāva vijite tuhyam udyānabhūmiye

mit g. 4[a]:

tav' eva deva vijite tav'ev' uyyānabhūmiyā.

Als Arindama nach seiner fahrt zum garten den heiligen zu sehen bekommt, erkennt er ihn nicht sofort, sondern spricht 452,1—2:

kṛpaṇo va kathaṁ bhikṣo muṇḍasaṁghāṭiko 'dhano
[s]amātāpitṛko dhyāyaṁ vṛkṣamūle pi tiṣṭhasi.

und g. 8:

kapaṇo vatāyaṁ bhikkhu muṇḍo saṁghāṭipāruto
amātiko apītiko rukkhamūlasmiṁ jhāyati.

In 452,1 hat B °*va tatvaṁ bhi*°, M °*va tahotatvaṁ bhi*°; es stand wohl ursprünglich *kṛpaṇo vata tvam bhikṣo.* Dass *amātāpitṛko* zu lesen ist, hat schon Senart III p. 527 fragend vermutet.[1]

Der heilige antwortet jetzt dem könige 452,4—6:

na rāja kṛpaṇo bhavati dharmakāyasya çriyāpi ca.
yo ca dharmaṁ samupakramya taddharme na rato naro
sa rāja kṛpaṇo bhavati jyotiṣṭomaparāyaṇo.[2]

Dem entspricht g. 9[b]+g. 10:

na rāja kapaṇo hoti dhammaṁ kāyena phassayaṁ.
yo ca dhammaṁ niraṁkatvā adhammaṁ anuvattati
sa rāja kapaṇo hoti pāpo pāpaparāyaṇo.

---

[1] Vgl. BM *sacetaso* in III 453, 16 statt *acetaso.*

[2] Über dieses wort habe ich oben gehandelt. — Vgl. mit den zwei letzten zeilen Divyāvad. p. 560,4—5: *yas tu dharmavirāgārtham adharme virato nṛpaḥ sa rājan kṛpaṇo jñeyas tamastamahparāyaṇo.*

Dass *dharmakāyasya çriyāpi ca* nicht richtig ist, ist ja klar. *kāyena* haben wir in B ^{0}*dharmokāyenasya*^{0}; was da weiter gestanden hat, weiss ich nicht, lese aber mit dem pālitext *dharmaṁ kāyena sparçayaṁ*. Der ausdruck ist formelhaft, denn er kehrt anderswo wieder. Es heisst Dhp. 259:

na tāvatā dhammadharo yāvatā bahu bhāsati,
yo ca appaṁ pi sutvāna dhammaṁ kāyena passati
sa ve dhammadharo hoti yo dhammaṁ na-ppamajjati.

Hier steht freilich *passati* statt *phusati* oder so was. Dass dies aber unrichtig ist lehrt uns Dutreuil de Rhin's Dhp. A^{3} 10—11 (JA. 9, XII, 216 f.), wo es heisst:

na tavata dhamadharo yavata baho bhaṣati
yo tu apa bi ṣutvana dhamu kaena phaṣai
sa ho dhamadharo bhoti yo dhamu na pramajati.

Dies *phaṣai* ist *sparçati*[1], vgl. ibd. p. 240 *phuṣamu* und giebt also dieselbe lesart wie der jātakavers.[2]

Dann folgt in beiden texten eine frage des Arindama nach dem befinden des heiligen, die im pālitext nur die g. 9^{b}, im Mahāvastu 452,8—11 einnimmt, worauf Sonaka antwortet mit der aufzählung der (im pāli acht, in Mhv. fünf) seeligkeiten des 'besitz- und hauslosen mönches'. Es entsprechen sich hier:

452,13—14: *ekasya carato rāja kiṁ me rāṣṭraṁ kariṣyati,*
prathamaṁ khu bhadram adhanasya anāgārasya bhikṣuṇo.

wahrscheinlich g. 15:

catutthaṁ bhadram adhanassa anāgārassa bhikkhuno:
muttassa raṭṭhe carato saṅgo yassa na vijjati.

452,15—16: *yo' haṁ grāmāto prakramāmi rāṣṭrāṇi nigamā tathā*
anapekṣo va prakramāmi na kociduparudhyati,
dvitīyaṁ khu bhadram adhanassa anāgārassa bhikṣuṇo.

entspricht teils g. 19:

aṭṭhamaṁ bhadram adhanassa anāgārassa bhikkhuno:
yaṁ yaṁ disaṁ pakkamati anapekho va gacchati.

und teils g. 14:

tatiyaṁ pi bhadram adhanassa anāgārassa bhikkhuno:
nibbuto piṇḍo bhottabbo na ca koc' uparodhati.

---

[1] Senarts erklärung ib. p. 217 ist hinfällig.

[2] Vgl. auch Divyāvad. p. 560,2: *na rājan kṛpaṇo loke dharmakāyena saṁspṛçet.*

Weiter folgt 452,18—20:

panthena gacchamānasya ye bhonti paripanthikā
pātracīvaram ādāya sukhaṁ gacchati sarvato,
tṛtīyaṁ khu bhadram adhanasya anāgārasya bhikṣuṇo.

Dem entspricht g. 18:

sattamaṁ bhadram adhanassa anāgārassa bhikkhuno:
corehi rakkhitaṁ maggaṁ ye c'aññe pāripanthikā
pattacīvaram ādāya sottiṁ gacchanti subbatā.

Zuerst scheint es mir klar, dass *suvrato* viel besser ist als *sarvato*, eine ganz leichte änderung. Was aber mit der ersten zeile anzufangen ist bleibt fraglich. Leider hat nämlich Senart in den noten zur s. 452 keine varianten zu diesen zeilen angeben können, da die zeilen 452,18—20 und 453,1—2 in M fehlen und sich also nur in B finden.[1] Die einzige möglichkeit zur erklärung wäre m. e. die, dass *paripanthikā* hier etwa 'besetzt von räubern, hinderlich'[2] usw. bedeutete. Dann möchte ich so etwa lesen:

pantheṣu gacchamānas tu ye[3] *bhonti paripanthikā*

Ich weiss indessen selbst am besten, dass dies nur ein sehr schlechter notbehelf ist.

453,1—2: *Mithilāyāṁ dahyamānāyāṁ nāsya dahyati kiṁcana.*
caturthaṁ khu bhadram adhanasya anāgārasya bhikṣuṇo.

Vgl. g. 16:

pañcamaṁ bhadraṁ adhanassa anāgārassa bhikkhuno:
nagaramhi ḍayhamanamhi nāssa kiñci aḍayhatha.

Auf diesen berühmten spruch komme ich im folgenden wieder und begnüge mich augenblicklich damit auf Franke WZKM. 20, 352 f. hinzuweisen. Dass in Mhv. statt *nagaramhi* hier *Mithilāyām* steht ist leicht zu erklären, da ja der spruch auch in dieser form existierte und hier Arindama könig von Mithilā ist.

Schliesslich folgt 453,3—5:

na te koṣṭhasmiṁ osaranti na kumbhena kulopakaṁ
paritiṣṭhati eṣāṇo tena yāyanti suvratā,
pañcamam bhadram adhanasya anāgārasya bhikṣuṇo.

---

[1] Von III p. 48 an sind B und M die einzigen quellen.

[2] *paripanthin-* 'hinderlich' kommt vor, z. b. MBh. XII 4770 *evaṁ koṣasya mahato ye narāḥ paripanthinaḥ tān ahatvā na paçyāmi siddhim atra parantapa* und XIII 1920 *brāhmaṇyaṁ durlabhataraṁ samvṛtaṁ paripanthibhiḥ.*

[3] Näml. *panthānaḥ.*

Damit stimmt überein g. 12:

sādāpi bhadram adhanassa anāgārassa bhikkhuno:
na tesaṁ koṭṭhe upenti na kumbhe na kaḷopiyā,
paraniṭṭhitaṁ esānā tena yāpenti subbatā.

Sowie der vers in Mhv. steht, hat er doch eigentlich keinen sinn, obwohl sich Senart III p. 528 ernstlich bemüht hat einen solchen herauszulesen. Es ist deutlich, dass der text nicht das giebt, was Senart hineingelegt hat, sondern dass er, obwohl sehr verdorben, deutliche spuren des alten zustandes zeigt. Es steht nämlich in den hdschrr. folgendermassen: B *nato koṣṭhismiṁ osanti na kumbho na kulo pi yaṁ | paritiṣṭhati meṣānā tena*^{0} und M *nate koṣṭhesmiṁ osaranti na kumbho na kulo pi yaṁ | paritiṣṭhati meṣāṇāṁ tena*^{0}. Zuerst sieht man hieraus, dass es sicher *eṣānā* gestanden hat und ein *paritiṣṭhitiṁ* kann ja sehr wohl aus *paraniṣṭhitaṁ* verdorben sein; *yāyanti* schliesslich lese ich ohne weiteres als *yāpenti*, was auch keine grosse änderung ist; *yāpeti* steht in der bedeutung 'leben' in Mhv. I 181,15, wo es heisst:

viṣasaṁyuktaṁ bhuktvāna sudhāṁ va yāpenti nirmitāu.

Somit habe ich eine zeile erhalten

paraniṣṭhitaṁ eṣānā tena yāpenti suvratā,

die mit der pāligāthā zeile c stimmt. Was die erste zeile betrifft, so vermag ich sie nicht ganz in ordnung zu bringen, da wahrscheinlich alte korruptelen den beiden Mahāvastuhandschriften zu grunde liegen. Nur so viel ist offenbar, dass *osaranti*, falls richtig, unmöglich eine umschreibung irgend eines mit *upenti* gleichbedeutenden wortes sein kann. Ist dagegen *osanti* in B besser, kann das korruptel aus *openti* sein, was die pālihdschrr. als variant von *upenti* haben.

Der könig antwortet jetzt, 453,9—10:

nityaṁ khalu teṣāṁ bhadraṁ yeṣāṁ kīrtesi Çronaka.
vayaṁ tu gṛddhā kāmeṣu kiṁ kariṣyāmi[1] *Çronaka.*

womit g. 20 zusammengehört:

bahū pi bhadrakā ete yo tvaṁ bhikkhu pasaṁsasi,
ahaṁ ca giddho kāmesu kathaṁ kahāmi Ṣonaka.

Der heilige antwortet jetzt mit der oben behandelten fabel, indem er anfängt, 453,12—13:

upamaṁ te mahārāja kariṣyantaṁ çṛṇohi me
upamāye ihāikatyā arthaṁ jānanti paṇḍitā.

---

[1] M ^{0}*ṣyāma*

Vgl. g. 24:

upaman te karissāmi, taṁ suṇohi Arindama,
upamāya p' idh' ekacce atthaṁ jānanti paṇḍitā.

Weiter 453,14—15:

bhūtapūrvaṁ mahārāja kuñjaro ṣaṣṭihāyano
patito giridurgeṣu Gaṅgāvegena vuhyate.

Womit ähnlichkeiten sich finden in g. 25ª:

Gaṅgāya kuṇapaṁ disvā vuyhamānaṁ mahaṇṇave

Dann heisst es weiter, 453,16—20:

tatra kāko vicinteti alpaprajño acetaso:
yānaṁ imaṁ labdhaṁ bhadraṁ bhadro vyāyama alpako.
tasya rātriṁ divaṁ vāpi tatrāsi niyato mano
khādanto nāgamānsāni pibanto Bhāgīrathījalaṁ
paçyanto varacitrāṇi upayāti vihaṅgamo.

Vgl. hiermit g. 25ᵇ, 26 und 27:

vāyaso samacintesi appapaññho acetaso:
yānañ ca vat' idaṁ laddhaṁ bhakkho cāyaṁ anappako,
tattha rattiṁ tattha divā tatth' eva virato mano.
khādaṁ nāgassa maṁsāni pipaṁ Bhāgīrasodakaṁ
saṁpassaṁ vanacetyāni na palittha vihaṅgamo.

In 17 ist sicher statt *bhadro vyāyama alpako* zu lesen: *bhakṣo cāyam analpako;* BM haben *bhadro vāyam analpako.*

In 18 hat B *nirato* statt *niyato.* In 20 lese ich *vanacāityāni* statt *varacitrāṇi.*

454,1—2: *sā taṁ Bhāgīrathī Gaṅgā pramattaṁ kuṇapāçritaṁ samudraṁ abhisāreti agatī yatra paksiṇāṁ.*

Vgl. mit dieser strophe g. 28:

taṁ va otaraṇī Gaṅgā pamattaṁ kuṇape rataṁ
samuddaṁ ajjhagāhayi agati yattha pakkhinaṁ.

454,3: *makarā (timi)timiṅgilā bālaṁ naṁ badhitvāna khādati*

vergleicht sich g. 31:

taṅ ca sāmuddikā macchā kumbhīlā makarā susū
pasayhakārā khādiṁsu phandamānaṁ vipakkhinaṁ.

Obwohl die Mahāvastu-zeile nicht ganz in ordnung ist, sehe ich aus dem pālitext keine möglichkeit sie zu verbessern. Nachdem die fabel abgeschlossen ist, folgt in Mahāvastu die oben erörterte höllenschilderung, die im Sonakajātaka nichts entsprechendes hat. Dann heisst es weiter:

457,8: *kṣipraṁ kumāraṁ ānetha Dīrghāyuṁ rāṣṭravardhanaṁ*
Vgl. g. 39a:
khippaṁ kumāraṁ ānetha Dīghāvuṁ raṭṭhavaddhanaṁ
Und weiter 457,9—10:
asti me daharaḥ putro Dīrghāyuḥ rāṣṭravardhanaḥ,
taṁ rājye sthāpayiṣyāmi so vo rājā bhaviṣyati.
Dieser vers wird im Sonakajātaka den ministern zugeschrieben und lautet, g. 38:
atthi te daharo putto Dīghāvu raṭṭhavaddhano
taṁ rajje abhisiñcassu, so no rājā bhavissati.
457,12: *kṣipraṁ kumāraṁ ānenti Dīrghāyuṁ rāṣṭravardhanaṁ.*
Vgl. g. 40a: *tato kumāraṁ ānesuṁ Dīghāvuṁ raṭṭhavaddhanaṁ*
kṣipraṁ in Mhv. nach dem vers 8 statt *tato* im jātaka.
Die g. 37, die weiter oft vorkommt und ungefähr an denselben stellen wie die entsprechende Mahāvastustrophe, lautet folgendermassen:
ajj' eva pabbajissāmi, ko jaññā maraṇaṁ suve,
māhaṁ kāko va dummedho kāmānaṁ vasaṁ annagā.
Ganz in derselben form heisst es 458,13—14; 17—18:
adyāiva pravrajiṣyāmi, ko jāne maraṇaṁ çuve.
māhaṁ kāko va durmedho kāmānāṁ vaçaṁ anvagā.
Sonst is gewöhnlich zwischen diesen beiden zeilen eine dritte eingeschoben, die so lautet:
na hi na saṁgataṁ tena mahāsāinyena mṛtyunā[1]
z. b. 458,4—6; 21—459,1—2 usw. Schliesslich heisst es 457,14—15:
āmantemi bhavantaṁ pravrajyā maṁa rocati,
ahaṁ kāko va durmedho mā kāmānāṁ vaçaṁ anvagā.
Dann folgt die aufzählung der reichtümer und herrlichkeiten[2], die Arindama seinem sohne überliefert, die eine kleine verschiedenheit in den beiden versionen zeigen. So heisst es 457,16—17:
ṣaṣṭiṁ nagarasahasrāṇi sphītaṁ rājyaṁ akaṇṭhakaṁ
tat putra pratipadyāhi, rājyaṁ niryātayāmi te.
Vgl. g. 41:
saṭṭhi gāmasahassāni paripuṇṇāni sabbaso
te putta paṭipajjasu rajjaṁ niyyādayāmi te.

---

[1] Vgl. MBh. XII 6550 (=9951): *na mṛtyusenāṁ āyāntīṁ jātu kaçcit prabādhate,* Divyāvad. p. 68 usw.: *dhunīta mṛtyunaḥ sāinyaṁ naḍāgāraṁ iva kuñjaraḥ.*

[2] Mit der folgenden schilderung vergleicht sich die aufzählung in jāt. 539 g. 48 ff.

Weiter 457,21—458,3:

ṣaṣṭi nāgasahasrāṇi atra sarve svalaṁkṛtā
dantino balasaṁpannā hemakalpitavāsaso.
ārūḍhā prāsaçūlayaṣṭitomaraṇigaḍāyudhā.
tān putra pratipadyasva rājyaṁ niryātayāmi te.

Vgl. g. 43—44:

saṭṭhi nāgasahassāni sabbālaṁkārabhūsitā
suvaṇṇakacchā mātaṅgā hemakappanavāsasā
ārūḷhā gāmaṇīyehi tomaraṁkusapāṇihi
te putta paṭipajjasu, rajjaṁ niyyādayāmi te.

In 458,1 haben BM ^{0}*vāsasā*. Die beiden zusammensetzungen *hemakappanavāsasā* und *hemakalpitavāsaso* besagen aber nicht dasselbe; ersteres ist etwa 'mit goldenen zügeln und hüllen', letzteres 'mit aus gold zubereiteten (: mit gold verzierten) hüllen'. Es wäre jedenfalls möglich, dass ^{0}*kalpita*^{0} aus ^{0}*kalpana*^{0} entstellt worden ist.

458,7—8: *ṣaṣṭiṁ açvasahasrāṇi sāindhavā çighravāhino*
sarvālaṁkārabhuṣitā[ni] çūrārūḍhā ca sarvaço.

Vgl. g. 46: *ṣaṭṭhi assasahassāni sabbālaṁkārabhusitā*
ajānīyā va jātiyā sindhavā sīghavāhino

und g. 47[a]:

ārūḍhā gāmaṇīyehi etc.

Weiter 458,11—12:

ṣaṣṭiṁ dhenusahasrāṇi sarve kaṁsopadohinī[1],
tān putra pratipadyāhi rājyaṁ niryātayāmi te.

Womit vgl. g. 52:

saṭṭhi dhenusahassāni rohaññā puṅgavūsabhā
tā putra paṭipajjassu, rajjaṁ niyyādayāmi te.

Und schliesslich 458,15—16:

ṣaṣṭi kanyāsahasrāṇi āmuktamaṇikuṇḍalā
tān putra pratipadyāhi rājyaṁ niryātayāmi te.

Vgl. g. 54:

solasitthisahassāni sabbālaṁkārabhūsitā
vicitrahatthābharaṇā āmuttamaṇikuṇḍalā
tā putta paṭipajjassu, rājjaṁ niyyādayāmi te.

In den gāthā steht die stereotype zahl: 'sechzehntausend mädchen' — Mahāvastu hat hier wie überall oben 'sechzigtausend'.

Als der könig so das reich dem Dīrghāyu überlassen will, spricht der prinz folgendes — 459,19—22:

---

[1] S. oben.

pure çrutaṁ mayā etaṁ mātā kālagatā mama,
nāivāhaṁ çakto bheṣyāmi devena vinā jīvituṁ.
yathā āraṇyakaṁ nāgaṁ pṛṣṭhato 'nveti pāyako
evaṁ te anvayiṣyāmi ādāya tava sambhakaṁ.

Vgl. g. 56—58:

daharass' eva me tāta mātā mātā ti me sutaṁ,
tayā vinā ahaṁ tāta jīvituṁ hi na ussahe.
yathā āraññakaṁ nāgaṁ poto anveti pacchato
jessantaṁ giriduggesu samesu visamesu ca
evaṁ taṁ anugacchāmi pattaṁ ādāya pacchato
subharo te bharissāmi, na te hessāmi dubbharo.

Der könig Arindama aber will seinen sohn nicht mitführen, sondern antwortet 457,2 ff.:

yathā sāmudrikāṁ nāvāṁ vāṇijāna dhanārthināṁ
makaro tatra pāṭheya vāṇijā vyasanaṁ gatā
mā rayaṁ antarāyaṁ karoma . . . . . mama
imaṁ kumāraṁ gṛhītvā Dīrghāyuṁ rāṣṭravardhanaṁ
kṣipram antaḥpuraṁ nītha prāsādaṁ rativardhanaṁ
tatra taṁ ca rameṣyanti devakanyopamā çubhā.

Vgl. mit diesen strophen g. 59—61:

yathā sāmuddikaṁ nāvaṁ vāṇijānaṁ dhanesinaṁ
vohāro[1] *tattha gaṇheyyā vāṇijā vyasanī*[2] *siyā*
evaṁ evāyaṁ puttakali antarāyakaro mamaṁ,
imaṁ kumāraṁ pāpetha pāsādaṁ rativaddhanaṁ.
tattha kambussahatthāyo yathā Sakkaṁ va accharā
tā naṁ tattha ramessanti, tāhi-m-eso ramissati.

Senart hat z. 5 als lakun bezeichnet, was mir jedoch bei vergleichung mit dem pālitext nicht richtig scheint. Ich habe deswegen zwischen 4 und 6 keine lücke angenommen. Was 2,4 betrifft, glaube ich, dass diese zeile in ihrer ursprünglichen gestalt mit dem pālivers ziemlich identisch gewesen ist. Aus den hdschrr. kann man herausnehmen: *mā ayam* (B) *antarāya(ṁ)-karo . . . . mama.*

Der rest des Mahāvastutextes aber befindet sich in der schrecklichsten verwirrung. Es spielt nämlich hier, wie der pālitext zeigt

[1] Komm.: *vohāro ti tasmiṁ ohārento heṭṭhā kaḍḍhanako vāḷamaccho vā udukarakkhaso vā āvaṭṭo vā.*

[2] B[d] *byasanaṁ.*

das drama in dem königlichen harem, wo ein mädchen den Dīghāvu zuerst befragt, wer er sei, worauf sie antwort erhält. Dann fragt sie nach dem alten könig; D. antwortet, dieser sei seiner erlösung entgegen gegangen, er selbst aber bleibe in den sünden stecken. Die erzählung schliesst mit den worten des mädchens (g. 68):

tassa te sāgataṁ rāja sīhasseva giribbajaṁ
anusāsa mahārāja, tvaṁ no sabbāsaṁ issaro.

Im Mahāvastu aber ist der text deswegen verdorben, weil wahrscheinlich durch missverständnis worte des Dīrghāyu in den mund seines vaters gelegt werden; oder es ist ein grösseres stück weggefallen, das ein schreiber aus eigenem verstand wiederherzustellen suchte. Ich gebe hier nur ein verzeichnis der einander entsprechenden verse, da ich bei dem text des Mhv., den wir besitzen, keine verbesserungen für möglich halte: 460,9—10 + 11—12 = g. 62; 460,13—14 = g. 63; 460,18—19 = g. 64 und 460,14 (unvollständig) möglicherweise mit g. 68 verwandt.

Aus dieser untersuchung hat es sich ergeben, dass sich die gāthā's der beiden jātaka's im allgemeinen ziemlich genau decken, was ja zeigt, dass sie beide auf gemeinsame vorlage beruhen. Nur hat das Mahāvastukapitel eine erweiterung, die höllenschilderung, deren entsprechung sich im Saṁkiccajātaka findet. Da dies jātaka in der pālisammlung unmittelbar nach dem Sonakajātaka folgt und ein teil desselben hier in dieses jātaka eingesetzt worden ist, so schliesse ich, dass die ordnung in der ursprünglichen jātakasammlung dieselbe war, und der verfasser des Mahāvastu da das motiv der beiden erzählungen ganz gleich war — ein könig und sein freund, ein paccekabuddha — die beiden jātaka's in dieser ziemlich ungeschickten weise zusammenzuschmelzen versuchte.

Über das Darīmukhajātaka (jāt. 378, Fausbøll III 238—245) kann ich mich sehr kurz fassen. Die prosaerzählung stimmt ganz und gar mit der des Sonakajātaka überein, nur dass die beiden freunde hier Brahmadatta[1] und Darīmukha heissen. Auch hat der könig hier keinen sohn, der genannt wird — die erzählung ist überhaupt viel kürzer. Strophenähnlichkeiten giebt es nicht[2].

[1] Vgl. die erzählung von Brahmadatta unten.

[2] In g. 6[b] heisst es: *citrāhi gāthāhi subhāsitāhi Darīmukho nijjhapayī Sumedhaṁ.* Mit Sumedha ist natürlich hier Buddha gemeint — Brahmadatta ist ja hier der Bodhisatta, was ich nur im vorbeigehen bemerke, weil die englische übersetzung den vers missverstanden hat.

Schliesslich bildet ja eine ähnliche erzählung ein leitmotiv in der sage von Citta und Saṁbhūta in dem grossen Brahmadattacyklus. Diese ist durch Leumann genügend behandelt worden[1], weshalb ich es hier nicht weiter auszuführen brauche. Ich bemerke nur, dass sich die episode, die am deutlichsten mit dem Sonaka-jātaka stimmt, wie nämlich der freund des königs durch einen vers gefunden wird, dessen antwort nur er kennt[2], bei Jacobi Ausgew. Erz. p. 18—20 findet. Dort lauten die halbverse:

āsva dāsāu mṛgāu haṁsāu mātangāv amarāu tataḥ

und

eṣā nāu ṣaṣṭikā jātiḥ anyonyābhyāṁ viyuktayoḥ.

Das enthält ja in einem kurzen stichverse das hauptsächliche der ganzen Brahmadattasage (vgl Leumann WZKM. 5,144 ff.; 6,4). Das erklärt aber auch eine dunkle sache in der jātaka-erzählung. Es ist wohl jedem deutlich, dass ein vers, den der könig sang, um durch die antwort desselben seinen freund aufzuspüren, nicht lauten könnte:

kassa sutvā sataṁ dammi sahassaṁ datthu Sonakaṁ

sondern etwas anders, eine episode aus ihrem früheren leben, erzählen musste, die nur von den beiden gekannt war. So hat es, glaube ich, ursprünglich in dieser erzählung einen solchen stichvers gegeben, der aber von den abschreibern, die gar nicht verstanden, worauf dieser hinzeigte, gestrichen wurde. Vielleicht war es sogar der Brahmadattavers. Jedenfalls gehören die hier behandelten erzählungen zu den sagen, deren motive der grosse Brahmadattacyclus aufnahm und in sich vereinigte.

II. Die vier paccekabuddha's.

Unter den 'vier paccekabuddha's' versteht die indische tradition vier könige[3], die durch je ein ziemlich unbedeutendes ereignis in dem alltagsleben die *paccekabodhi* erreichten. Es sind

[1] Etwas auch bei *Pavolini* La novella di Brahmadatta, Roma 1892.

[2] In ähnlicher weise wird ja auch Nala von den ausgesandten der Damayantī aufgespürt (MBh. III 2732 ff.).

[3] Der vermutung Leumann's WZKM. 6,35, dass die vierzahl der *paccekabuddha's* aus den vier himmelsgegenden geholt sei, kann ich nicht

diese: *Karaṇḍu*[1], könig von Kāliṅga, *Naggaji*, könig der Gandhāra, *Nimi*[2], könig von Videha, und *Dummukha*[3], könig der Pañcāla. Die buddhistische erzählung über ihre erleuchtung ist in dem sogenannten Kumbhakārajātaka[4] (jāt. 408, Fausboll III 375—383) zusammengestellt und lautet folgendermassen:

[376] 'Einmal früher — Brahmadatta war könig in Benares — wurde Bodhisatta in einer töpferfamilie in einer vorstadt von Benares geboren. Als er älter wurde, verheiratete er sich, erhielt einen sohn und eine tochter und ernährte seine familie mit
I. *Karaṇḍu.* dem töpferhandwerk. In dieser zeit herrschte Karaṇḍu in Dantapura im Kāliṅgerreich; dieser ging einmal mit grosser gefolge nach dem königlichen garten und sah dabei beim eingang des gartens einen mit süssschmeckenden früchten beladenen *amba*baum. Auf dem rücken des elephanten sitzend streckte er seine hand aus, nahm einige *amba*früchte, trat in den garten ein, setzte sich auf den königlichen sitz, gab einige früchte den würdigsten und ass selbst. Nachdem also der könig von dem baum genommen hatte, dachten die anderen, sie sollten das auch tun, und minister, brahmanen, hausväter usw. schüttelten früchte herunter und assen. Immerfort kamen sie zurück, stiegen in den baum hinauf, schlugen ihn mit keulen, brachen die zweige in stücke und liessen nicht einmal die unreifen früchte hängen. Als jetzt der könig sich den ganzen tag in dem garten vergnügt hatte und am abend auf dem rücken eines geschmückten elephanten zurückkehrte, erblickte er den baum, stieg herunter, ging zum baum und betrachtete ihn,

---

beistimmen. Man tut, glaube ich, am besten bei solchen geschichten, wo doch ziemlich sicher eine historische unterlage sich vorfindet, so wenig wie möglich an naturmytologische dinge zu denken. Es giebt ja z. b. anderswo sieben oder fünfhundert *paccekabuddha's*. Können diese auf irgend einer solchen art erklärt werden?

[1] Bei den jaina *Karakaṇḍu* genannt.

[2] Auch *Nami* und *Mahājanaka* genannt.

[3] Bei den jaina *Dummuha* und *Domuha* (= *Dvimukha*); in skt. ist es natürlich *Durmukha.* In Āit. Br. 8,23, 9 wird *Durmukhaḥ Pāñcālaḥ* als *cakravartin*, nachdem er von Brhaduktha gesalbt worden war, genannt. *Durmukha*, der in MBh. II 116 als bei der einweihung der *sabhā* des Yudhiṣṭhira anwesend zusammen mit Ugrasena aufgezählt wird, ist offenbar mit *Dumuha* (komm. *Dummuha*) in Nāyādh. XVI 162, der als ein Yādavafürst genannt wird, identisch.

[4] Auch in Kummāsapiṇḍajātaka (jāt. 415, Fausbøll III 407 ff. = Jātakamālā III) werden vier *paccekabuddha's* genannt.

indem er dachte: 'heute morgen stand dieser baum mit schönen früchten beladen, ein gegenstand, der nicht genug betrachtet werden konnte; jetzt aber sind die früchte fort, die zweige gebrochen und die schönheit nicht mehr da'. Er sah sich um und erblickte einen anderen *amba*baum, der keine früchte trug. Dabei dachte er: 'dieser baum steht in seiner fruchtlosigkeit schön da wie ein berg von juwelen — der andere aber wurde gerade seiner fruchtbarkeit wegen zerstört. [377] So ist dieser hauserhalterstand wie der fruchtbeladene baum, das mönchsleben wie der baum ohne früchte; der reiche muss fürchten, der arme aber nicht — auch ich möchte ein baum ohne früchte sein'. Indem er so über den fruchttragenden baum meditierte, stand er am stamme des baumes, und indem er die drei charakteristika begründete und seine religiöse einsicht vermehrte, erreichte er die *paccekabodhi*, und indem er dachte: 'heute ist die haut des mutterleibes von mir gefallen, die wiedergeburt in den drei existenzen ist fort, der schmutz des *saṁsāra* ist weggereinigt worden, das tränenmeer ist ausgetrocknet, die beinmauer ist gebrochen[1], für mich giebt es keine wiedergeburt mehr', stand er wie mit allem schmuck ausgestattet da. Da sagten die minister: 'allzu lange steht der könig da', er aber antwortete: 'ich bin kein könig, ich bin ein *paccekabuddha*'. Sie sagten: 'die *paccekabuddha's* sehen nicht so aus wie du, o könig'; dann fragte er: 'wie sehen sie denn aus?' — 'Mit rasiertem haar und bart, in gelbe kleider gehüllt, ohne verbindung mit familie und clan, gleich vom wind getriebenen wolken oder der von Rāhu befreiten mondscheibe wohnen sie in der Nandamūla-grotte im Himavant — solche, o könig, sind die *paccekabuddha's*'. In diesem augenblick hob der könig seine hand auf und berührte den kopf; dann verschwanden die merkmale eines haushalters und die merkmale eines asketen traten hervor:

Drei kleider, topf und messer scharf, nadel, seiher und gürtel auch,
diese sind die acht, die immer sind des wahren mönches güter.

[1] *Sosito assasamuddo, bhinno aṭṭhipākāro*, vgl. dazu Therīg. 497: *sara caturodadhī upanīte assuthaññarudiramhi sara ekkakappam aṭṭhīnaṁ saṁcayaṁ Vipulena samaṁ* (auszüge aus dem komm. dazu ibd. p. 214) und Dhp. 150 *aṭṭhīnaṁ pagaraṁ kataṁ maṁsalohitalepanaṁ*.

Diese sogenannten mönchesrequisita wurden an seinem körper befestigt. Er stand in der luft, sprach zu den leuten und ging dann durch die luft zur Nandamūlagrotte im oberen Himavant.

II. *Naggaji.* Naggaji, könig der Gandhāra's, sass in seinem königlichen stuhl auf der terasse des palastes in Takkasilā. Dort sah er eine frau in seiner nähe sitzend, die auf jedem arm einen edelsteinring trug und wohlriechende stoffe pulverisierte; dabei dachte er: 'die armringe verursachen keinen laut, wenn sie einzeln sitzen'. Dann zog sie [378] den einen ring über den linken arm, nahm den stoff mit der rechten hand und begann ihn zu bereiten. Der ring aber begann gegen den anderen zu klingen. Als der könig die beiden klingenden ringe sah und hörte, dachte er: 'als der ring allein war, tönte er nicht, jetzt aber klingt der zweite; ebenso die lebenden wesen — allein geben sie keinen laut von sich, zwei zusammen aber machen es. Ich aber bin herrscher über die beiden reiche der Kasmīrer und Gandhārer, ich möchte aber eher (wie der einzelne ring) keinen anderen beherrschen, nur mich selbst'. So machte er den klingenden ring zu einem gegenstand der meditation, und als er dasass, betrachtete er die drei charakteristika, vermehrte seine religiöse einsicht und erreichte die *paccekabodhi.* — Das übrige ist wie oben.

III. *Nimi.* In dem königreich von Videha in der stadt Mithilā stand der könig Nimi nach dem frühstück an einem offenen fenster im palast und blickte in die strasse hinunter. Ein habicht nahm ein fleischstück auf dem markt und flog damit weg. Da kamen geier und andere vögel und umringten ihn, und des fleisches wegen hieben sie ihn mit den schnäbeln, schlugen ihn mit den flügeln und zerfetzten ihn mit den klauen. Er aber, der dies nicht ertragen konnte, liess das fleischstück fallen; dabei griff es ein anderer, die vögel liessen den habicht los und griffen den anderen an — als dann dieser das fleisch fallen liess, nahm es ein dritter, und diesem ging es ebenso[1]. Der könig sah die vögel und dachte: 'der vogel, der das fleischstück nimmt, dem geht es schlecht, der aber, der es losliess, dem ging es wohl; so auch ein mensch, der die fünf sinnesgenüsse geniesst — ihm geht es schlecht; wenn er es nicht tut, geht es ihm wohl. Ich habe sechzehntausend frauen, ich möchte aber lieber, wie der habicht das fleischstück

[1] Zu dieser geschichte vergleiche man MBh. XII 6648 und jāt. 330 (s. Franke WZKM 20, 345 u. 347 f.).

fallen liess, die fünf sinnesgenüsse wegwerfen und glücklich werden'. Indem er dies gründlich überdachte [379], über die drei charakteristika meditierte und seine religiöse einsicht vermehrte, erreichte er die *paccekabodhi*. — Das übrige ist wie oben.

IV. *Dummukha*

In dem reiche der Uttarapañcāla's in der stadt Kampilla stand der könig Dummukha in allen schmuck gekleidet, von seinen ministern umgeben nach dem frühstück und betrachete durch ein geöffnetes fenster den palasthof. In diesem augenblick öffneten sie die türe des kuhstalles, die stiere liefen heraus und verfolgten in geschlechtslust eine kuh; ein grosser stier mit spitzen hörnern, der einen anderen hinzulaufen kommen sah, stiess diesen seiner rasenden lust wegen mit den hörnern in die weichen — da kam das eingeweide aus und der stier starb. Der könig sah dies und dachte: 'die lebenden wesen von den tieren ab gerechnet geraten ihrer lust wegen in unglück, wie dieser stier seiner geschlechtslust wegen das leben verloren hat; auch andere wesen werden davon gerührt — ich möchte aber dies alles wegwerfen'. So stand er da und dachte über die drei charakteristika, vermehrte seine religiöse einsicht und erreichte die *paccekabodhi*. — Das übrige ist wie oben.

Eines tages, als diese paccekabuddha's sahen, dass die wanderungsstunde gekommen war, traten sie aus Nandamūla heraus, reinigten ihre zähne mit betel an der see Anotatta, richteten ihre bedürfnisse am Manosilā aus, nahmen topf und mantel, stiegen durch ihre übernatürliche einsicht in die luft auf, standen auf fünffarbigen wolken und stiegen in der nähe einer vorstadt von Benares nieder. Auf einem passenden platze legten sie ihre kleider an, nahmen die töpfe mit, gingen von tür zu tür und baten um gaben; schliesslich kamen sie nach Bodhisatta's tür. Bodhisatta wurde vergnügt, liess sie ins haus eintreten und auf einem zubereiteten sitz platz nehmen, gab ihnen ehrfurchtsvoll wasser und reichliche nahrung. Dann setzte er sich zu ihnen und begrüsste den ältesten, indem er sagte: 'herr, dein geistiges leben scheint überaus schön, deine sinne sind ruhig, deine hautfarbe ist hell: was für einen gegenstand [380] hast du gesehen, dass du dich für dieses asketenleben beschlossen hast'; ebenso fragte er auch die übrigen. Dann sagten diese vier: 'ich war der und der, könig dort und dort' usw. und, indem jeder die ursache seines asketenlebens erzählte, sprachen sie der eine nach dem anderen folgende strophen:

(Karaṇḍu) 'Ich sah 'nen *amba*baum im schönen walde,
mit dunklen blättern, ganz mit frucht beladen;
der früchte wegen ward er ganz geplündert —
da ging ich fort zu diesem bettlerleben'.

(Naggaji) 'Ein schönes armband, gemacht von meisterhänden,
auf jedem arm ganz leise trug ein mädchen;
als zwei zusammen kamen, hört ' ich klingen;
da ging ich fort zu diesem bettlerleben'.

(Nimi) 'Ein fleischstück sah ich einen vogel rauben;
sofort von vielen wurde er umflogen,
die ihn des fleisches wegen heftig jagten —
da ging ich fort zu diesem bettlerleben'.

(Dummukha) 'Ein hoher, schöner stier mit riesenkräften
lief stolz umher — doch der geschlechtslust wegen
von andern wurde er zu tod gestossen —
da ging ich fort zu diesem bettlerleben'.

Der übrige teil des jātaka ist von keinem interesse, da nur erzählt wird, wie Bodhisatta und seine frau beschlossen asketen zu werden. Interesse bietet nur der vers, gāthā 5:

Karaṇḍu nāma Kaliṅgānaṁ Gandhārānaṁ ca Naggaji
Nimirājā Videhānaṁ Pañcālānaṁ ca Dummukho,
ete raṭṭhāni hitvāna pabbajiṁsu akiñcanā,[1]

weil er auch anderswo vorkommt. Es heisst nämlich bei Jacobi Ausg. Erz. p. 34 in einem stichvers zum lebensbericht der vier *patteyabuddha* folgendermassen:

Karakaṇḍū Kalingesu Pancālesu ya Dummuho
Namī rāyā Videhesu Gandhāresu ya Naggaī[2].
vasahe ya indakeū valae ambe ya pupphie bohī
Karakaṇḍu-Dummuhassā Namissa Gandhārarannо ya.

[1] Vgl. zu dieser gāthā MBh. XII 8600: *Nimī rāṣṭraṁ ca Vāideho, Jamadagnyo vasuṁdharāṁ brāhmaṇebhyo dadāu cāpi, Gayaç corvīṁ sapattanām* und Divyāvad. p. 61,3: *Piṅgalaç ca Kaliṅgesu Mithilāyām ca Pāṇḍukaḥ Elāpatraça Gāndhāre Çaṅkho Vārāṇasīpure.*

[2] = Utt. XVIII 45.

Also auch bei den jaina sind diese vier zusammengenommen und auch die gegenstände, die ihre erleuchtung bewirkt haben sind im grossen und ganzen dieselben.[1]

Ich werde hier unten die berichte über diese vier heiligen ein wenig näher untersuchen; zu grund lege ich dabei die lebensbeschreibungen bei Devendra in der Uttarajjhayaṇaṭīkā bei Jacobi Ausg. Erz. p. 34—55, weil diese die ausführlichsten, ja öfters sogar die einzigen dokumente über ihr leben liefern.

A. *Dummukha (Domuha).*

Der text bei Jacobi Ausg. Erz. p. 39—40 lautet so: [39] 'Es giebt hier in Indien eine stadt namens Kampilla. Dort lebte ein könig Jaya[2], der aus der familie des Hari stammte; seine königin heiss Guṇamālā. Mit ihr zusammen lebte der könig einige zeit in allerlei herrlichkeit. Einmal, als er in der audienzhalle sass, fragte er einen boten:' was giebt's, das andere herrscher besitzen, ich aber nicht?' Dieser antwortete: 'du hast keine gemäldegallèrie'. Dann sagte der könig zu den baumeistern: 'bauet eilig eine gemäldegallerie!' und sie begannen nach diesem befehl zu arbeiten. Als aber die arbeiter zu graben anfingen, fanden sie am fünften tage ein grosses diadem ganz aus edelsteinen verfertigt, das wie ein feuer leuchtete; freudig sagten sie es dem könig Jaya. Entzückt hob es dieser mit einem freudenruf aus der erde auf. Die baumeister u. a. wurden nach verdienst mit kleidern u. s. w. beschenkt. Bald stand eine gemäldegallerie mit hohem dach fertig und wurde an einem glückbringenden tage eingeweiht. Während dem die verschiedenen instrumente spielten, setzte der könig das diadem auf seinen kopf;

---

[1] Pavolini Actes du XII congrès d. oriental. I p. 129 ff. nimmt abhängigkeit der jainistischen erzählung von dem jātaka — oder jedenfalls von älteren buddhistischen quellen — an, was mich aber nicht überzeugt, weil schon dér jainistische kanon (Sūtrakṛt. und Utt.) deutlich die legende von vier *paccekabuddha*'s kennt. Auch sieht man nicht ein, warum, falls die jainakommentatoren aus dem jātaka entlehnt, sie eine in wesentlichen zügen verschiedene geschichte erzählen sollten.

[2] *Jaya* heisst Arjuna MBh. III 15607; ib. IV 176 heisst es beim einkehren in die stadt des Virāṭa: *Jayo Jayanto Vijayo Jayadratho Jayadbalo iti guhyāni nāmāni cakre teṣāṁ Yudhiṣṭhiraḥ;* hier ist es also Yudh. der diesen namen anlegt. Bei den Jainas führt diesen namen der elfte *cakravartin,* sohn des königs Samudravijaya in Rājagṛha, vgl Utt. XVIII 43.

dadurch wurde der könig mit zwei gesichtern begabt. Die leute nannten ihn deswegen Domuha.

Dann verging einige zeit. Der könig bekam sieben söhne; Guṇamālā war aber betrübt, weil sie keine tochter gebar. Da gelobte sie einem *yakṣa*, namens Mayaṇa, ein opfergeschenk. Nach einer zeit wurde ihr eine tochter geboren, deren geburt ein traum von der erlangung eines zweiges des *pārijāta*-baums vorgegangen war. Der *yakṣa* erhielt sein opfergeschenk. Die tochter nannte man Mayaṇamanjarī[1]; mit der zeit erreichte sie das jugendalter.

In Ujjeṇī war in dieser zeit Caṇḍapajjoya könig. Ihm erzählte ein bote: 'der könig hat zwei gesichter'. Pajjoya fragte: 'wie so?' Der bote antwortete: 'er hat ein solches und solches diadem; wenn er das gebraucht, bekommt er zwei gesichter'. Dann wurde Pajjoya nach dem diadem begierig; er sandte eine botschaft zu Domuha: 'sende mir dieses edelsteinerne diadem! sonst bereite dich zum streit!' Der könig Domuha antwortete dem boten; 'falls du mir giebst, was ich wünsche, werde ich das diadem hergeben'. Der bote fragte: 'was wünschst du?' und der könig antwortete: 'gieb mir den elephanten Nalagiri und die perle aller wagen, Aggībhīru, deine gemahlin, königin Sivā, und den schreiber[2] Lohajangha!' Das waren aber die vornhemsten kleinodien in Pajjoya's reiche. Der bote kehrte nach Ujjeṇī zurück und erzählte dem könig die antwort Domuha's. Pajjoya wurde heftig erzürnt und brach auf mit einem heer von zwei lakhen elephanten, zwei tausend wagen, zwanzigtausend pferden und sieben kroren fussoldaten. In unaufhörlichen tagesmärschen kam er zur grenze des Pancālareiches. Domuha zog auch mit einem vollständigen heer aus seiner stadt heraus und ging Pajjoya entgegen. An der grenze des Pancālareiches stellte Pajjoya sein heer in *garuḍa*-ordnung, Domuha wieder das seine in *sāgara*-ordnung auf. Dann begann die schlacht. Durch die macht des edelsteinernen diadems wurde Domuha sieger, Pajjoya's heer wurde geschlagen. [40] Pajjoya wurde gebunden und zur stadt geführt. Man legte ihm eine fussspange an. Dort lebte könig Pajjoya einige zeit in ruhe.

---

[1] So heisst weiter bei Devendra eine kaufmannstochter in der erzählung von Agaḍadatta.

[2] *lehāriya-* nach Jacobi's vermutung = *lekhācārya-*.

Einmal bekam er die Mayaṇamanjarī zu sehen und wurde heftig in sie verliebt. So verging endlich[1] die nacht, während der er vom feuer der liebe gebrannt und von der glut der sorge geplagt war. Am morgen ging er in den audienzsaal. Domuha sah ihn mit verwelktem gesicht und körper dastehen und fragte nach seinem befinden, er aber antwortete nichts. Unruhig fragte Domuha noch einmal; Pajjoya seufzte tief und flüsterte: 'O fürst, ein mensch, der in die gewalt des liebesgottes geraten, von krankheit verzehrt ist und ein betrunkener, der zornig ist und ein sterbender, der lässt die scham fahren. Deswegen, o fürst, falls du mir gesundheit wünschest, gieb mir dann deine tochter Mayaṇamanjarī — sonst werde ich mich in's feuer stürzen'. Als Domuha diesen entschluss hörte, gab er sie ihm. In einer glücklichen stunde[2] wurde die hochzeit gefeiert. Einige tage wurde Pajjoya zurückgehalten, dann wurde er mit ehrenbezeugungen fortgesandt und reiste nach Ujjeṇī.

Als es einmal Indrafeier wurde, befahl Domuha den stadtbewohnern: 'richtet die Indrafahne auf[3]!' Dann wurde unter freudejauchzen eine Indrafahne mit weissen bannern und wimpeln, mit mengen von klappern[4] und glöckchen, mit herabhängenden kränzen und guirlanden, geschmückt mit kränzen aus perlen und edelsteinen und einer menge von allerlei früchten, aufgestellt. Dort tanzten die tänzerinnen, der vornehmsten dichter gedichte wurden vorgetragen, die menschenhaufen tanzten, allerlei betrügende zauber wurden gezeigt, die zauberer wurden mit betel begabt. Schauer von kampher- und safranwasser regneten, grosse gaben wurden ausgeteilt, die trommel und instrumente ertönten. Unter solchen freuden vergingen sieben tage. So kam der vollmondstag: mit grosser freigebigkeit wurde die Indrafahne mit blumen, kleidern usw. von könig Domuha beschenkt. Am andern tage wurde die fahne unter lauter instrumentalmusik umgestürzt. Der könig sah sie in der unreinlichkeit liegen von den leuten geplündert. Als er dies sah, dachte er: 'pfui über die pracht, die wie ein blitz

[1] *kahavi* = *katham api*, öfters mit *kaṣṭam* erklärt.

[2] Eigentlich: 'in der dreissigtel eines glücklichen tages'.

[3] Vgl. darüber Rām. II 74,36; IV 16,37; 17,2; VI 45,17; VP. transl. Wilson[2] p. 308 n. 2; Varāh. Mih. Brh. S. 43. (Diese zitate verdanke ich Herrn Prof. Jacobi). Weiteres bei O. Walter Übereinstimmungen in gedanken usw. bei Valmīki bis auf Māgha, (E. Leumann's Indica N:r 3) p. 11 f.

[4] S. übersetzt Jacobi fragend *ḍoya* nach Deçīn. 4,11 *ḍoo dāruhastaḥ; dāruhasta-* ist aber bei BR. nur 'hölzerne löffel'; hier ist es vll. = *dāruputrikā, dāruyantra-* 'bewegliche hölzerne puppe'.

unstetig und in ihren folgen widerlich ist'; indem er dies dachte, erreichte er die erleuchtung und wurde ein *pattcyabuddha*, und indem er fünf handvoll haar ausriss, ging er fort. Es heisst ja auch: 'der Pancālakönig, als er die schöngeschmückte Indrafahne umgestürzt und geplündert daliegen sah, erblickte (die nichtigkeit von) pracht und armut und wurde erleuchtet'.

Was zuerst die geschichte von der erleuchtung des Dummha betrifft, die ja doch die quintessenz in einer erzählung von einem *pratyekabuddha* bildet, muss ich gestehen, dass ich nicht anderswo dieselbe art des erreichens der *bodhi* wiedergefunden habe. Freilich erinnert ja die umgestürzte und geplünderte Indrafahne in nicht geringem grade an dem seiner früchte beraubten *amba*-baum, die im Kumbhakārajātaka[1] in der erzählung von Karaṇḍu, hier unten in der erzählung von Naggaji vorkommt. Möglicherweise — und ich halte dies für das am meisten glaubliche — ist diese erzählung auch nur eine variante von der erwähnten, da sie nicht anderswo vorzukommen scheint

Was die erzählung im übrigen betrifft scheint mir das erste stück ziemlich sicher eine etwas entstellte version der schilderung im Sabhākriyāparvan des Mahābhārata zu sein (MBh. II 1—134). Dass Devendra, der verfasser der ṭīkā zu Uttarajjhayaṇa, kein besonderer kenner des grossen epos war oder vielleicht richtiger es ganz und gar nicht aus eigenen studien kannte, geht mit erwünschter deutlichkeit hervor aus der stelle in Jacobi's Ausg. Erz. p. 70,37: *Bhāraha-Rāmāyaṇesu satthesu* (vgl. ib. p. XVIII), wo er das epos mit dem lehrbuch des rhetorikers Bharata verwechselt. Wenn er also in seinen quellen diese erzählung fand — dass er hier nur ältere kommentaren excerpiert hat, geht ja wie bekannt aus p. 55,9—10: *etāni ca caritāni yathā pūrvaprabandhesu dṛṣṭāni tathā likhitāni* hervor — ist es ganz sicher, dass er nicht wusste, woraus seine erzählung stammte, obwohl sie ziemlich sicher aus dem epischen bericht genommen ist.[2] Denn die gleichheiten sind sehr gross, wie man aus folgender gegenüberstellung sieht:

[1] Dort wird ja Dummukha durch das töten eines liebeskranken stiers bekehrt, was in der jainatradition dem Karakaṇḍu zukommt. Darüber s. weiter unten.

[2] Es ist dies vielleicht ein irreleitender ausdruck. Denn ich meine ja nicht — da Devendra, der ja im jahr 1079 schrieb, vielleicht traditionen ausbeutete, die schon vor der schliesslichen schriftlichen fixierung des grossen epos feststanden — dass die quelle der jainistischen erzählung gerade das MBh. war. Vielmehr stammen wohl beide aus einer gemeinsamen älteren quelle,

Devendra:	*Mahābhārata:*
p. 39,4—6: Der könig Jaya in Kampilla (aus der familie des Hari = Kṛṣṇa) fragt einen boten, was die übrigen könige besitzen, er aber nicht. Dieser antwortet: eine *citta-sabhā*. Dann befehlt der könig den baumeistern eine solche zu bauen.	II 1—20: Maya, baumeister der asuren will dem Arjuna für seine rettung aus dem Khāṇḍavabrande danken. Kṛṣṇa rät ihn dem Yudhiṣṭhira eine *sabhā* zu bauen. Maya beginnt sofort damit.
p. 39,6—11: die arbeiter finden in der erde ein diadem aus strahlenden edelsteinen. Sie sagen es dem könige, der selbst an ort und stelle kommt und das diadem aus der erde zieht.	II 58—95: Maya holt aus Bindusaras einen schatz, der früher dem Vṛṣaparvan gehörte. Er schenkt Arjuna das muschelhorn Devadatta, Bhīma die goldene keule. Dann baut er eine *sabhā*, die alles früher gebautes übertrifft.
p. 39,11: In kurzer zeit (*thevakāleṇa*) ist die prächtige *citta-sabhā* mit hohem dach fertig.	In vierzehn monaten ist alles fertig.
p. 39,11—14: Mit grosser pracht wird die halle eingeweiht. (Jaya benützt dabei das diadem und wird deswegen Domuha genannt).	II 96—134: Die *sabhā* wird mit der grössten pracht eingeweiht.

Wie man sieht, giebt es hier ähnlichkeiten, die kaum auf zufall beruhen können. Dass die quellen Devendra's auch das epische material benutzt haben, geht z. b. aus der von Jacobi ZDMG. 42, 493 ff. veröffentlichten von der 'zerstörung Dvāravatī's' hervor, wo ja u. a. das Māusalaparvan[1] ausgebeutet worden ist.[2] Und Devendra ist ja wahrscheinlich überall, wo er präkrit schreibt, nur abschreiber und kompilator aus älteren arbeiten, wie Jacobi Ausg. Erz. p. XVIII gezeigt hat.

[1] Vgl. über das verhältnis dieser texte Hardy ZDMG. 53, 25 ff. und Lüders ZDMG. 58, 687 ff.

[2] Wie oben genannt ist bei der halleneinweihung des Yudhiṣṭhira ein Durmukha anwesend, den auch die jaina kennen. Dies könnte auch ein grund zu dieser episode in Devendra's komm. sein.

Weiter findet sich die erzählung mindestens teilweise bei Haribhadra, Āvaçyakaerz. II 8,3 (Leumann p. 15), wo sie folgendermassen lautet: 'dort[1] war ein könig, namens Sayāṇiya. Einmal als er auf einem bequemen sitz platz genommen hatte, fragte er einen boten: 'was habe ich nicht, das die anderen könige besitzen?' Dieser antwortete: 'eine *citta-sabhā* giebt es (hier) nicht' . . . . Im selben augenblick wurden die maler herbeigeholt. Von diesen wurde die *sabhā* eingeteilt und bemahlt'. [Dann folgt eine andere geschichte, die die fortsetzung von II 8,2 bildet, von einem maler der von einem menschenfressenden *yakṣa* in Sākeya die gabe erhalten hatte, einen menschen vollständig abbilden zu können, wenn er einen nur so kleinen teil desselben gesehen hattte. Dieser maler sieht jetzt die grosse zehe der Migavaī und malt ihr bildnis wird aber später vom könig Sayāṇiya bestraft. Diese geschichte hat Haribhadra aus Nāyādh. VIII 113—135 kopiert]. In dem übersetzten stück sind die wortähnlichkeiten so gross, dass es ganz deutlich ist, dass entweder Devendra den Haribhadra kopierte oder beide aus gemeinsamer vorlage schöpften. Da ich aber leider keine älteren jainakommentare kenne, muss ich diese frage ungelöst lassen.

Folgt so der krieg mit Pajjoya (Pradyota), könig in Ujjeṇī, der auch Caṇḍapajjoya[2] genannt wird. Dieser vorgang wird noch an zwei stellen in den Jainakommentaren geschildert: bei Devendra in Jacobi's Ausg. Erz. p. 31,33—32,34 und bei Haribhadra in Leumann's Āvaçyakaerz, p. 15 ff. Ich fange mit Devendra an.

Bei Devendra ist Pajjoya an der genannten stelle als gegner des Udāyaṇa[3] des königs der Sāuvīra genannt, der mit Mahāvīra zeitgenosse war.[4] Der vorgang ist dort so erzählt: Udāyaṇa besass ein aus sandelholz gemachtes bild des Vardhamāna (Mahāvīra), der in einem tempel aufgestellt war und von einer buckligen

---

[1] In Kosambī.

[2] *Caṇḍapajjota*, könig im Avantireiche wird genannt im Jātaka ed. Fausbøll V 133,15 (derselbe ist deutlich auch Pajakarājā ib. III 463,13) und bei Buddhaghoṣa zu Dhp. 21—23 (Dph.[1] p. 157 ff.). Er wird genannt *Candapaccota* in Gandhavaṁsa, JPTS. 1886, p. 66, vgl. Franke Paligr. u. lex. p. 6.

[3] Oder eher *Uddāyaṇa*, wie das die hdschrr. öfters haben, falls er, wie Jacobi vermutet hat, mit *Āurdāyani* in Mahābhāṣya zu Pāṇ. IV 2, 92 identisch ist. S. jedoch unten.

[4] S. Jacobi SBE. XLV 87 n. 3.

sklavin, namens Devadattā gepflegt wurde. Diese erhielt von einem heiligen einige kugeln, die jeden wunsch erfüllten, also z. b. das äussere eines menschen ganz verändern konnten.[1] Dann setzt die erzählung folgendermassen fort:

[31] 'Einmal verzehrte sie[2] eine kugel (mit dem wunsch): 'möge ich goldfarbige haut bekommen'. Dann wurde sie wie schönstes gold, erhielt eine hautfarbe gleich geschmolzenem gold; davon wurde sie Suvaṇṇaguliyā genannt. Weiter dachte sie: 'ich werde den liebesgenuss geniessen; dieser könig aber ist mein vater, die übrigen (könige) sind lauter soldaten[3]'. Deswegen erwählte sie den Pajjoya. Um ihm zu gefallen verzehrte sie noch eine kugel. Die gottheit sagte zu ihm (Pajjoya): 'eine solche und solche schönheit giebt es'. [32] Er sandte einen boten zu Suvaṇṇaguliyā; sie sagte: 'ich möchte dich zuerst sehen'. Er kam in der nacht auf Nalagiri[4], wurde von ihr gesehen und gefiel ihr. Sie sagte: 'falls du das bild mitnimmst, werde ich dir folgen'. Er antwortete: es giebt keine passende bildsäule für diesen platz', blieb dort über nacht und kehrte zurück; er liess ein anderes bild des Jiṇa verfertigen und kam wieder. Nachdem er dieses auf dem platz des Jiyantasāmi aufgestellt hatte, nahm er dieses und die Suvaṇṇaguliyā mit und zog nach Ujjeṇī. (Auf dem wege) liess Nalagiri kot und urin fliessen; durch den geruch wurden die elephanten ganz toll. Auch nach dieser gegend[5] kam der geruch — als man nachforschte, sah man die spuren Nalagiri's. 'Weswegen ist er hier gewesen?' (fragte man). Als man nirgends die sklavin sah, rief der könig: 'die sklavin ist weggeführt, sehet nach der bildsäule!' — 'Die ist noch da' sagte man. In der stunde der verehrung ging der könig dahin und fand die kränze verwelkt.[6] Als er näher nachgesehen hatte, sagte er: 'dies ist eine nachahmung, die wirkliche bildsäule ist fort'. Dann sandte er einen boten zu Pajjoya (und liess sagen): 'Um die sklavin kümmere ich mich nicht, gieb nur

---

[1] Solche kugeln werden genannt in der erzählung von Mūladeva, Jacobi Aug. Erz. p. 56,4 und 57,17 und in der 15ten erzählung der Vetālapañcaviṁçatikā (vgl. Tawney KSS. II 307 n.).

[2] Devadattā.

[3] Lakṣmīvallabha hat hier: *apare mattulyāḥ ke' pi rājāno na santi.*

[4] Ein berühmter elephant.

[5] Vīyabhaya, wo Udāyaṇa sein residenz hatte

[6] Auf der wirklichen bildsäule verwelkten die blumen niemals, s. p. 30,31.

die säule zurück!'; dieser tat es aber nicht. Dann eilte er im Jeṭṭha-monat in zehn nächten dahin. Als sie eine wüste durchschritten, begannen die leute wegen durst zu sterben; man meldete es dem könige. Da kam auf seinem wunsch Pabhāvaī[1] zur stelle; sie machte drei teiche.

Dadurch erquickt zog man nach Ujjeṇī. Der König sagte: 'nützt es wohl viele menschen zu töten! Lass uns beide kämpfen, zu pferde, in wagen oder auf elephanten, wie es dir gefällt'. Pajjoya antwortete: 'in wagen werden wir kämpfen'. Dann zäumte er den Nalagiri auf und ritt hervor, der König aber kam in seinem wagen[2] und rief: 'du bist ein vertragsbrecher, deswegen wirst du nicht entrinnen!' Dann führte er seinen wagen in kreisen; der elephant folgte nach. Jedesmal, wenn der elephant einen fuss aufhob, verwundete ihn der König mit einem pfeil, schliesslich fiel er. Als Pajjoya hinabstieg, wurde er gebunden und auf seine stirn wurde geschrieben: 'der gatte einer sklavin'. Weiter wird geschildert wie Udāyaṇa zusammen mit Pajjoya nach Vīyabhaya zurückkehrte und diesen endlich losliess.

Da Udāyaṇa ganz sicher eine historische person ist und nichts hindert dieses auch von Pajjoya anzunehmen, kann dieser geschichte sehr wohl ein historischer grund unterliegen. D. h. ich meine, die erzählung könnte ursprünglich in der geschichte Udāyaṇa's zu hause sein und davon durch die kommentatoren in etwas veränderten form in anderen geschichten eingesetzt worden sein.

Bei Haribhadra wird von Sayāṇiya erzählt: (Āvaç. erz. II 8,4 u. s. w., Leumann p. 15 ff.):[3] ein sehr geschickter maler hat ein bildnis der königen Migāvaī gemalt. Sayāṇiya wurde aber über einen vermeinten fehler des bildnisses erzürnt; der maler verfertige dann ein neues bildnis und zeigte es dem Pajjoya, dem könige in Ujjeṇī. Dieser wurde heftig verliebt in Migāvaī und forderte von Sayāṇiya ihre auslieferung, erhielt aber einen abschlag. Erzürnt darüber sammelte er sein grosses heer (*tassa coddasa rāṇo vasavattiṇo* II 8,5) und zog gegen Kosambī. Erschrocken

[1] Die gattin des Udāyaṇa, die früher gestorben und im himmel der götter wiedergeboren war.

[2] Vgl. eine ähnliche erzählung über Vāsudeva (Kṛṣṇa), Āvaç. erz. II 57,2 u. s. w.

[3] Nach Leumann p. 13 n. wird die erzählung bei Çīl. zu Āyāranga I 2, 1, 1 erwähnt.

starb könig Sayāṇiya an durchfall. Migāvaī aber fürchtete für ihren sohn[1] und bewegte Pajjoya dazu statt feindlich aufzutreten die mauer von Kosambī zu verstärken und wurde seitdem trotz der einwendungen Pajjoya's (II 8, 9) eine schülerin des Mahāvīra.

Wir haben also hier die drei verschiedenen traditionen, die durch folgende übersicht deutlich werden:

Haribhadra.	*Devendra.*[1]	*Devendra.*[2]
Ein maler malt ein bildnis der Migāvaī, gattin des königs Sayāṇiya in Kosambī und zeigt es dem Pajjoya, könig in Ujjeṇī. Dieser wird in sie verliebt und zieht mit einem heer nach Kosambī. Sayāṇiya stirbt an durchfall. Migāvaī überredet Pajjoya ihren sohn Udayaṇa zu schützen und wird dann eine schülerin des Mahāvīra.	Udāyaṇa, könig in Vīyabhaya, hatte eine wunderbare bildsäule des Vardhamāna. Diese wurde von einer sklavin Devadattā gepflegt, die durch eine magische kugel in die schönheit Suvaṇṇaguliyā verwandelt wurde. Diese samt der säule wird von Pajjoya nach Ujjeṇī genommen. Udāyaṇa kommt nach, kämpft mit Pajjoya und besiegt ihn, den er endlich loslässt.	Jaya, könig in Kampilla, erhält ein diadem, und den namen Domuha. Pajjoya, könig in Ujjeṇī wünscht sich das diadem, erhält es aber nicht; er zieht mit seinem heer aus, wird aber von Domuha besiegt und gefangen genommen. Er wird in D:s tochter, Mayaṇamaṇjarī, verliebt, erhält sie zu gattin und kehrt nach Ujjeṇī zurück.

Es fragt sich jetzt: welche tradition ist die älteste, und lassen sie sich alle auf eine gemeinsame quelle zurückführen? Ich meine, das geht gut, falls man die version des Haribhadra zu grunde legt. Denn abgesehen davon, dass Haribhadra älter ist als Devendra und schon deswegen besser seine quellen wiedergibt, kann in diesem speziellen falle kein zweifel darüber walten, dass die Āvaçyakatradition die bessere ist. Der könig *Sayāṇiya* in *Kosambī* ist bei Haribhadra vater des *Udayaṇa:* in VP. IV 21 (Wilson p. 462) aber ist *Çatānīka,* könig von *Kauçāmbi,* vater und vorgänger des *Udayana.* Die jainistische tradition stimmt also hier mit der purāṇischen ganz überein. Weiter bürgt auch Haribhadra dafür,

[1] Dieser hiess nach II 8, 9 (p. 18 extr.) *Udayaṇa.*

dass Udayaṇa ein (jüngerer) zeitgenosse des Mahāvīra ist, da seine mutter Migāvaī dessen schülerin wurde. Und Migāvaī bei Haribhadra vertritt die Devadattā-Suvaṇṇaguliyā und Mayaṇamanjarī[1] bei Devendra. Schliesslich vertreten natürlich die bildsäule und das diadem bei Devendra nur verschiedene versionen von einer geschichte, worin von einem sehr wertwollen gegenstand die frage war. Ich meine somit die ursprüngliche erzählung lautete etwa folgendermassen:

In Kāuçāmbi herrschte der könig Çatānīka; dessen sohn war Udayana. In Ujjayinī herrschte könig (Candra-)Pradyota. Çatānīka hatte eine gemahlin (tochter oder dienerin), in welche Pradyota verliebt wurde und die er raubte, indem er auch etwas dem Çatānīka zugehöriges von hohem wert raubte, bei einem kriegszug, vor (oder in) welchem Çatānīka starb. In einem zweiten kriegszuge aber besiegte Udayana den Pradyota und nahm ihn gefangen.

Aus einer erzählung, die etwa so lautete, lassen sich m. e. die drei verschiedenen versionen am leichtesten erklären. Man sieht, wenn man das obige durchgelesen hat, welche teile die eine oder andere version aufnahm und verwarf.

Dass ein könig, wenn sein feind sich nähert, an irgend einer krankheit stirbt, ist ein motiv, das mir mit dem europäischen von dem kobold, dessen herz an einer sicheren stelle aufbewahrt war, jedoch entdeckt wurde, und der immer kränker wurde, je mehr man seinem herz nahte und schliesslich, wenn es sein feind in die hand nahm, starb, verwandt zu sein scheint. Eine parallelle aus dem indischen findet sich im Mahājanakajātaka (jāt. 539) bei Fausbøll VI 34, wo der usurpator Polajanaka immer kränker wird und schliesslich stirbt, als sein neffe Mahājanaka sich nähert.

Schliesslich bleibt es noch übrig zu prüfen, inwieweit diese erzählung mit der geschichte des Udayana in Kathāsaritsāgara gemeinsame züge zeigt[2]. Dass die erzählungen auf gemeinsamen vorlagen beruhen, ist unzweifelhaft: nur ist Somadeva und seine

[1] Keiner dieser namen kann etwas bezeugen, denn Devadattā und Mayaṇamanjarī sind sehr gewöhnliche namen (der letzte mehrmals bei Devendra) und Suvaṇṇaguliyā ist ja nur ad hoc gebildet.

[2] Diese geschichte dient wie bekannt als rahmenerzählung in einem grossen teile des KSS. Ganz dieselbe erzählung findet sich bei Buddhaghoṣa zu Dhp. 21—23 (Dhp.[1] p. 155 ff.), wo jedoch der vater des *Udena* den namen *Parantapa* führt.

quellen einer anderen genealogie und teilweise anderen traditionen gefolgt. In VP. IV 21, das ich oben für das verhältnis zwischen Çatānīka und Udayana zitiert habe, heisst nämlich der sohn des Janamejaya, könig in Hastināpura, *Çatānīka* und ebenso in KSS. IX 6. Dessen sohn nennt das VP. *Açvamedhadatta* = *Açvamedhaja* in Bh. P. IX, 22, 38; zwichen diesem aber und dem Çatānīka setzt Bh.P. *Sahasrānīka*, den auch KSS. sohn des Çatānīka nennt. Statt Açvamedhaja nennt jetzt KSS. *Udayana*, sohn des Sahasrānīka und der *Mṛgāvatī*, tochter des königs Kṛtavarman in Ayodhyā (KSS. IX 29). Die liebesgeschichte dieses Udayana mit *Vāsavadattā*, tochter des königs *Caṇḍamahāsena*[1] in Ujjayinī, wird geschildert in KSS. XI ff. und zeigt einige ähnlichkeiten mit den obigen erzählungen. So sendet Caṇḍamahāsena einen boten mit einer unverschämten botschaft zu Udayana (vgl. die geschichte von Domuha); im folgenden spielt aber Udayana die rolle, die sonst dem könige in Ujjayinī zugeschrieben wird; freilich wird er von ihm mit list gefangen genommen, er raubt aber die Vāsavadattā und flieht mit ihr nach Kāuçāmbi zurück. Er wird dann mit ihr vermählt. Die geschichte scheint mir am meisten ähnlichkeit mit der version, die ich oben als Devendra[1] bezeichnete, zu haben.

Ich kehre jetzt zur erzählung von Domuha zurück. Als Pajjoya seinen boten absandte um das diadem dem Domuha abzufordern, antwortete dieser, dass er es geben würde, falls er gewisse andere sachen in austausch bekäme; er spricht den vers:

deha: Nalagirī hatthī Aggībhīrū tahā rahavaro ya
jāyā ya Sivā devī leh'āriya-Lohajangho ya.

Und es heisst weiter: *eyaṁ Pajjoyassa rajjasāraṁ.*

Der wagen *Aggībhīru* ist mir aus anderen quellen nicht bekannt; die königin *Sivā* wird genannt in Āvaç. erz. II 8, 9 (Leumann p. 19,2), KSS. kennt nur Aṅgāravatī als gattin des Caṇḍamahāsena (vgl. oben). *Nalagiri* kommt in KSS. unter dem namen *Naḷāgiri* als staatselephant des Caṇḍamahāsena und als ein sehr vornehmes tier (s. bes. tar. XIII 7 u. s. w.) vor[2]. Was schliesslich

[1] Vgl. *Caṇḍapajjoya* im jainatext und im jātaka. Dass übrigens diese beiden identisch sind, zeigt der umstand, dass in Āvaç. erz. II 8, 9 (Leumann p. 19,2) *Angāravaī*, in KSS. XI *Angāravatī* als gemahlin von Pajjoya resp. Caṇḍamahāsena genannt wird.

[2] *Nāḷāgiri* heisst ja auch der berühmte elephant der Ajātaçatru, der durch Buddha bekehrt wurde.

Lohajaṅgha betrifft, ist es eine grosse schwierigkeit, dass man nicht bestimmt weiss, was *lehāriya* bedeutet; Jacobi deutet es als = *lekhācārya* 'schreiber', und ich nehme dies an, weil ich nichts besseres weiss, obwohl ich nicht bestimmt davon überzeugt bin, dass es richtig ist. In den übrigen berichten von Pajjoya-Caṇḍamahāsena wird von keinem solchen menschen ein wort erwähnt; die einzige stelle jedoch, wovon ich übrigens den namen Lohajaṅgha kenne, steht in einer — obwohl sehr losen — verbindung mit der geschichte von Udayana und seiner umgebung. In KSS. XII 78—193 kommt nämlich eine geschichte vor, wo ein Lohajaṅgha die vornehmste rolle spielt, und diese geschichte wird von dem verkleideten Vasantaka der Vāsavadattā erzählt, währenddem Udayana in Ujjayinī von Caṇḍamahāsena gefangen gehalten wurde.

Diese erzählung lautet kurz folgendermassen:

I. In Mathurā lebte eine berühmte courtisane, namens Rūpaṇikā, deren mutter, Makaradaṁṣtrā, ein wahrer schrecken für alle liebhaber des mädchens war. Eines tages aber sah Rūpaṇikā in einem tempel den jungen schönen Lohajaṅgha und wurde heftig in ihn verliebt; sie sandte eine sklavin und bat ihn zu ihr zu kommen, Lohajaṅgha erwiderte aber, er wäre ein armer brahmane und habe nichts in einem courtisanenhause zu bestellen. Rūpaṇikā lässt aber antworten, sie fordre nichts von ihm; dann kommt er und wird von ihr mit grosser freude empfangen. Makaradaṁṣtrā sucht sie jedoch von dieser nichts gebenden liebe abzuwenden, und da nichts hilft, überredet sie einen gewissen rājpūt, der auch die Rūpaṇikā liebt, den Lohajaṅgha schimpflich zu vertreiben. Dies geschieht auch, und Lohajaṅgha begiebt sich, von den leuten des rājpūt's durchgeprügelt, weg.

II. Lohajaṅgha sucht jetzt auf seiner wanderung in einem elephantenleichnam ruhe und schatten. Der leichnam wird aber von dem Ganges nach dem meere geführt[1].

III. Dort sieht ein *garuḍa*-vogel den leichnam, nimmt ihn mit und führt ihn nach Laṅkā. In dessen innerem einen menschen erblickend, fliegt er weg.

IV. Zwei *rākṣasa's* erblicken den Lohajaṅgha und führen ihn zu ihrem könige, Vibhīṣaṇa, der ihn wohl empfängt, ihm einen *garuḍa*-vogel und reiche gaben gibt.

---

[1] Diese geschichte habe ich oben in verbindung mit dem Sonakajātaka behandelt.

V. Lohajaṅgha kehrt auf dem rücken des vogels nach Mathurā zurück. Dort besucht er auf dem vogel reitend die Rūpaṇikā, indem er sich als Viṣṇu ausgibt. Er verschafft sich rache an der kupplerin Makaradaṁṣtrā und wird schliesslich für immer mit Rūpaṇikā, die von dem könige freigegeben worden ist, vereint. Er lebt dann später in hohen ehren und mit grossen reichtümern versehen, die er aus Laṅkā mitgebracht hatte, in Mathurā.

Die geschichte des Lohajaṅgha enthält viele ähnlichkeiten mit anderen märchen. Der zweite abschnitt ist von mir oben in anderem zusammenhange behandelt worden[1]; der dritte erinnert an Sindbad und andere sagen, vgl. Tawney KSS. I 77 n. 2; in dem fünften kommt erst die sage vor, die aus Pañc. I 5 als 'der weber als Viṣṇu' bekannt ist, und die ausführlich von Benfey Pantsch. I 159 ff. behandelt worden ist[2]; zur schilderung der rache des Lohajaṅgha schliesslich haben Tawney KSS. I 81 n. 2 und J. J. Meyer Daçakumāracarita p. 49 parallellen angeführt.

Was schliesslich den ersten abschnitt betrifft, so ist er freilich von allgemeinem inhalt, erinnert aber sehr an eine partie der geschichte des Mūladeva bei Jacobi Ausg. Erz. p. 56 ff. Dieser Mūladeva, der als ein gewandter schelm und besonders als ein öfters gebrauchter postillon d'amour und zauberer[3] in liebesaffairen auch Kāmasūtra p. 311, Vetālapañcaviṁçatikā XV, KSS. CXXIV usw. genannt wird, ist vielleicht ursprünglich mit dem schelme Lohajaṅgha identisch. Um die ähnlichkeit der beiden erzählungen zu zeigen gebe ich hier auszüge aus den beiden texten:

KSS. XII.	*Mūladeva* (bei *Devendra*).
78. *astīha Mathurā nāma purī Kaṁsārijanmabhūḥ tasyāṁ Rūpaṇiketyāsīt khyātā vāravilāsinī.*	p. 56: *atthi Ujjeṇī nayarī .... atthi ya tattha rūvalāyaṇṇavinnāṇagavviyā Devadattā nāma pahāṇā gaṇiyā.*

[1] Parallellen aus europäischen quellen bei Tawney KSS. I 77 n. 2; 572.

[2] Vgl. Tawney KSS. I 573, II 628.

[3] Prof. Jacobi hat mir gegenüber die vermutung ausgesprochen, dass der name *Mūladeva* mit *mūlakarman-* 'zauberei' in verbindung stehen könnte.

(80. *pūjākāle surakulam svaniyogāya jātu sā*
gatā Rūpaṇikā dūrād ekaṁ puruṣam āikṣata.

81. *sa dṛṣṭaḥ subhagas tasyā viveśa hṛdayaṁ tathā*
yathā mātrā kṛtās te'smādupadeśā viniryayuḥ.)

82. *ceṭikām atha sāvādīd:*
'gaccha, madvacanād amuṁ
puruṣaṁ brūhi madgehe tvayādyāgamyatām iti!'

p. 56: *pesiyā tīe tassa*[1] *rāharaṇatthaṁ Māhavābhihāṇā khujjaceḍī.*
gantūṇa viṇayapuvvayaṁ bhaṇio tīe: bho mahāyasa, amha sāmiṇī Devadattā vinnavei: Kuṇaha pasāyaṁ, eha amha gharam!

83. *tatheti ceṭikā sā ca gatvā tasmāi tad abravīt,*
tataḥ sa kiñcid vimṛśan puruṣas tām abhāṣata:

vgl. zu v. 82.

84. *'Lohajāṅghābhidhāno 'smi brāhmaṇo nāsti me dhanaṁ,*
tad āḍhyajanalabhye hi ko 'haṁ Rūpaṇikāgṛhe?'

p. 57[2]: *guṇarāiṇi, annadesīesu niddhaṇesu aṁhārisesu na rehae paḍibandho, na ya thirīhavei.*

85. *'na dhanaṁ vāñchyate tvattaḥ svāmīnīty udite tayā,*
sa Lohajāṅghas tadvākyam 'tatheti' pratyapadyata.

p. 58[3]: *attho vi asāro.*

89. *tatra sā Lohajāṅghasya tasya sāubhāgyasaṁpadā*
vaśīkṛtā satī nānyat phalaṁ janmasyāmanyata.

p. 57[4]: *mahābhāga, tumaṁ mottūṇa na keṇai aṇuranji-*

[1] *Mūladevassa.*
[2] Mūladeva zu Devadattā.
[3] Devadattā zu Mūladeva.
[4] Devadattā zu Mūladeva.

90. *tatas tayā nivṛttānyapuruṣāsaṅgayā saha*
yathāsukhaṁ sa tatrāiva tasthāu tanmandire yuvā.
91. *tad dṛṣṭvā çikṣitāçeṣaveçayoṣijjagāda tāṁ*
mātā Makaradaṁṣṭrā sā khinnā Rupaṇikāṁ rahaḥ:
92 a *'kim ayaṁ nirdhanaḥ putri seryate puruṣas tvayā?*

94 b: *tad enaṁ nirdhanaṁ muñca mā kṛthā nāçam ātmanaḥ!*
96 a:[1] *dhanam asti ca me bhāri, kim anyena karomy aham?*
99 b:[2] *nirdhanena mamāikena kāmukenāvṛtaṁ gṛhaṁ.*

100: *tat tvam āgaccha tatrādya, tathā ca kuru yena saḥ*
gṛhān mama nivarteta madīyāṁ ca sutāṁ bhaja!
101 a: *tatheti rājaputro 'tha....*
103. *tatkṣaṇaṁ rājaputrasya tasya bhṛtyāiḥ pradhāvya saḥ*
dṛḍhaṁ pādaprahārādyāiḥ sarveṣvāṅgeṣvatāḍyata.
104. *tatas tāir eva cāmedhyapūrṇe kṣiptaḥ sa khātake*
Lohajaṅghaḥ kathamapi prapalāyitavāṁs tataḥ.

yaṁ me avarapuriseṇa māṇasaṁ . . .
tā mamāṇuroheṇa ettha ghare niccaṁ evāgantavvaṁ.
p. 58. *bhaṇiyā ya Devadattā jaṇaṇīe:*

p. 58. *putti pariccaya Mūladevaṁ!*
na kiṁci niddhaṇacangeṇa paoyaṇaṁ ceṇa.
p. 58: *tā munca juyāriyaṁ imaṁ.*

p. 58: *nāhaṁ, amba, egaṁteṇa dhaṇānurāgiṇī . . . .*

p. 59: *kahasu eīe purao aliyagāmantaragamaṇaṁ, pacchā Mūladeve paviṭṭhe maṇussasāmaggīe āgacchejjaha; vimāṇejjaha ya taṁ, jeṇa vimāṇio santo desaccāgaṁ karei . . . . . .*
paḍivannaṁ ca teṇa.
p. 59: *gahio teṇa*[3] *Mūladevo vālehiṁ, bhaṇio ya: re sampayaṁ nirūvehi, jai koi atthi te saraṇaṁ! Mūladeveṇa ya nirūviyāiṁ pāsāiṁ jāva, diṭṭhaṁ nisiyāsihatthehiṁ*[4] *veḍhiyam attāṇayaṁ maṇūsehiṁ.*
p. 59. *tao vimaṇodummaṇao niggao nayarāo Mūladevo.*

---

[1] Antwort der Rūpaṇikā.
[2] Makaradaṁṣṭrā zum rājpūt.
[3] *Ayaleṇa.*
[4] Vgl. KSS. XII 98: *rājaputraṁ parivṛtaṁ puruṣāiḥ çastrapāṇibhiḥ*

105. *athāgatā Rūpaṇikā tad buddhvā çokavihvalā sābhūd vīkṣyātha sa yayāu rājaputro yathāgatam.*	p. 62: *io ya Devadattā tārisaṁ viḍaṁbaṇaṁ Mūladevassa pecchiya virattā aīva Ayalovariṁ.* (Ayala wird später von dem könige bestraft, der dazu durch Devadattā bewegt worden ist).

Obwohl es in diesen erzählungen kleinere verschiedenheiten gibt, scheint es mir kaum möglich sie von einander zu trennen, so ähnlich sind sowohl die ganze anlegung der erzählung wie auch kleinere einzelheiten, wie oben gezeigt worden ist. Da ich es für ziemlich unglaublich halte, dass Devendra selbst die quellen des Somadeva benutzt hat beim zusammenschreiben seiner erzählungen, die er ja aus älteren quellen kopierte, glaube ich am ehesten, dass diese vorgänger des Devendra dieselbe quellen wie Somadeva, d. h. vornehmlichst Guṇāḍhya, benutzt haben. Die erzählung des Somadeva von Lohajaṅgha wurde dann von den jainaverfassern mit Mūladeva, dem allbekannten schelm, in verbindung gebracht.

Da ich schon oben von dem abschliessenden stück der erzählung von Domuha gesprochen habe, hat hier diese kleine untersuchung ihren schluss erreicht. Ich habe hier, wie ich glaube, mit recht einen teil der geschichte mit einer bekannten erzählung des Mahābhārata in zusammenhang gebracht, weiter habe ich — m. e. auch mit recht — den hier genannten Lohajaṅgha mit dem manne desselben namens bei Somadeva und weiter mit dem bekannten Mūladeva in verbindung gebracht, was vielleicht wichtige aufschlüsse über die quellen der jainakommentare geben kann, und schliesslich ist die zentrale partie der Domuha-erzählung mit den — wahrscheinlich mindestens zum teil — historischen berichten von könig Udayana in Kāuçāmbi bei Haribhadra und Somadeva zusammengeführt worden. So setzt sich diese geschichte des königs Domuha, der überhaupt wohl nur als einer der traditionellen vier *patteyabuddha's* bekannt war[1], fast ganz aus einzelnen stückchen, die sich anderswo wiederfinden lassen, zusammen.

[1] Und zwar wohl der am mindesten bekannte; denn in den versen in Āup. S. § 76 (Leumann p. 69 f.) werden genannt *Naggaī, Videhe rāyā* (= Nami) und *Karakaṇṭe,* nicht aber Domuha.

Excurs.

Die geschichte von Mūladeva[1].

Oben habe ich an einer stelle ein wenig die geschichte von Mūladeva berührt, und es lohnt vielleicht der mühe diese ein wenig näher zu untersuchen. Leider gehört aber Mūladeva zu der klasse von menschen, die unzweifelhaft in ihrer zeit und lange zeit danach — dass Mūladeva ein wirklicher lebender mensch, kein blosser sagenheld gewesen ist, ist vom anfang an meine bestimmte überzeugung — grosse berühmtheit genossen und als allgemein bekannt erwähnt werden, leider aber in der existierenden überlieferung ziemlich wenig vorkommen. Unten habe ich aber einen versuch gemacht, die mir zugänglichen zeugnisse über Mūladeva zu sammeln, um dadurch wenigstens einen umriss von seiner gestalt zu bekommen.

Ich gebe hier zuerst die zeugnisse, aus denen sofort hervorgeht, dass Mūladeva als wirkliche person existiert hat. Es ist deutlich, dass er ein bekannter schriftsteller über *kāmasūtra* gewesen ist, was ja gut zu der volkstümlichen auffassung von ihm als vermittler in liebesverhältnissen und mächtiger liebeszauberer stimmt. Dies geht zuerst hervor aus Pañcasāyaka I 3[2]:

dṛṣṭvā Manmathatantram Īçvaramataṁ Vātsyāyanīyaṁ mataṁ
Goṇīputraka-Mūladevabhaṇitam Bābhravyavākyāmṛtam

---

[1] Nachdem ich folgendes niedergeschrieben hatte, ist mir die abhandlung von Pavolini 'Vicende del tipo di Mūladeva' in GSAI. IX 175 ff. bekannt geworden. Daraus habe ich noch einige stellen über Mūladeva kennen gelernt; mit den resultaten des verf. bin ich aber kaum einverstanden. Denn warum darf man nicht annehmen, dass M. wirklich ein verfasser eines erotischen lehrbuches war? Pavolini glaubt ja doch auch, dass M. wirklich existiert hat.

[2] Bei Schmidt Beiträge zur ind. erotik p. 50.

çrī Nandīçvara-Rantidevabhaṇitaṁ Kṣemendravidyāgamaṁ
tenāklpyata Pañcasāyaka iti prītipradaḥ kāminām.

Mūladeva kommt hier zunächst zusammen mit Goṇīputraka = Goṇikāputra bei Vātsyāyana vor. In zusammenhang mit diesem wird er auch in demselben werke fol. 10[b] als medizinischer schriftsteller[1] genannt und ib. fol. 9[a][2] zusammen mit Rantideva. Tatsächlich kommt in Weber's Cat. d. Berl. Handschr. unter n:o 1006 eine reihe von fragmenten von medizinischen schriftstellern vor, unter denen Mūladeva genannt wird. Und weiter — nach Aufrecht Cat. Oxf. Sanskr. Handschr. p. 101[a] kommt in einer arbeit genannt *Çaktiratnākara*, die den geheimen cultus der Durgā behandelt, eine reihe von versen über die vom verfasser benutzten autoren vor, unter denen auch der folgende steht:

Mīno Gorakṣakaçcāiva Bhojadevaḥ Prajāpatiḥ
Mūladevo Rantidevo Vighneçvara-Çubhāsanāu.

Von diesen namen lassen sich fast alle als namen von verfassern des *kāmaçāstra* wiederfinden: *Mūladeva* und *Rantideva* sind soeben genannt worden; *Mīna* ist wohl mit einem *Mīnanātha*, verfasser einer *Smaradīpikā* — vgl. Schmidt a. a. p. 79 f. — identisch; in *Bhojadeva* sehe ich den *Bhojarāja* des Pañcasāyaka (nicht in dem angeführten verse genannt); in *Vighneçvara* schliesslich möchte ich gern den *Īçvara* des Pañcasāyaka erkennen, falls nicht *īçvaramataṁ Vātsyayanīyaṁ mataṁ* einfach nur 'die lehre des herrn (: aller *kāmaçāstra*autoren), des Vātsyāyana' bedeutet, was mir geradezu ansprechender scheint[3].

Dass also Mūladeva als schriftsteller in ars amatoria und geheimlehre bekannt war, scheint ganz unzweifelhaft zu sein; weiter wird er als erfinder einer besonderen art von chifferschrift erwähnt (Jacobi bei Schmidt a. a. p. 144). Schliesslich wird in

---

[1] Bei Schmidt a. a. p. 919 f.

[2] Bei Schmidt a. a. p. 879 f. — Die strophe im komm. zu Hāla Saptaçat. 151 (ed. Gaṅgādhāra) *'ghiavilevaṇapanko ṇiratthao juairahiāṇaṁ'* stammt deutlich aus irgend einer medizinischen geheimlehre von dieser art.

[3] Keine befriedigende deutung dieser stelle bei Schmidt a. a. p. 51. — Jedenfalls war wohl Vātsyāyana sicher der allgemeinen meinung nach der meister aller lehrer in dieser subtilen wissenschaft. Vgl. auch namen *Īçvarakāmita*, name des § 47 des Kāmasūtra bei Arjunavarmadeva zu Amaru 31.

KSS. XCVIII 32 (= Vetāla 24, Tawney KSS. II 355) erwähnt the stanza composed by Mūladeva:

yatra ghanastanajaghanā nāste mārgāvalokinī kāntā
ajaḍaḥ kastad anigaḍaṁ praviçati gṛhasaṅjñakam durgam.

Die strophe wird so erwähnt, dass man sofort daraus sieht, die poesie, woraus sie genommen worden ist, keine unbekannte ist. Vielleicht entstammt sie gerade einer ars amatoria. Denselben eindruck macht auch die strophe bei Devendra (Jacobi Ausg. Erz. p. 56. 18—21):

yā vicitraviṭakoṭinighṛṣṭā madyamāṁsaniratā 'tiniḥṛṣṭā
komalā vacasi cetasi duṣṭā tāṁ bhajanti gaṇikāṁ na
viciṣṭā 1
yopatāpanaparāgniçikheva cittamohanakarī madireva
dehadāraṇakarī kṣurikeva garhitā hi gaṇikā çalikeva 2.

Vielleicht ist dieser vers wirklich einer arbeit des Mūladeva entnommen; dies umsomehr weil er in sanskrit abgefasst ist[1]. Denn die wenigen sanskritverse, die sich in Jacobi's Devendratext finden — es sind p. 37,18—19; 48,11—12; 57,31—34 und 62,22—23 — sind alle ganz sicher aus anderen quellen geholt.

Schliesslich nennt die Bhūṣaṇā zu Daṇḍin's Daçakumāracarita p. 78 aus Hārāvalī v. 32 den namen Mūladeva als ein synonym von Karṇīsuta, dem berühmten verfasser eines *steyasūtra*. Ich teile jedoch die bedenken J. J. Meyer's Daçakumāracarita p. 215 f. n. 4 gegen die gleichsetzung von Mūladeva und Karṇīsuta, obwohl sie sich deutlich schon bei Bāṇa findet; es ist eher zu schliessen, dass sich auch Mūladeva in dieser eigentümlichen art von schriftstellerei versucht hat[2]; ist er ja doch ein gewandter

[1] Leider giebt es, soviel ich weiss, keine sammlung von schmähpoesie dieser art ausser den wenigen zeilen bei J. J. Meyer Daçakumāracarita p. 62 f., wo auch diese strophe aufgenommen worden ist. Eine solche sammlung hätte wohl doch R. Schmidt in seinen 'Beitr. zu ind. erotik' aufnehmen müssen. Dann hätte man vielleicht weitere aufklärung über diese strophe des Mūladeva erhalten können.

[2] Dass die späteren kommentatoren ganz sicher in den identität von Karṇīsuta und Kalāṅkura mit Mūladeva glaubten zeigen der komm. zu Subandhu's Vāsav. (Bibl. ind.) p. 142 — angeführt bei Pavolini — und der komm. zu Kādambarī ed. Peterson p. 19,16: *Karṇīsutakatheva saṁnihitā vipulācalā çaçopayātā ca*, wo Bālakṛṣṇa sagt: *Karṇīsutaḥ Karaṭakaḥ steyaçāstrapravartakaḥ tasyākhyātāu sakhāyāu dvāu Vipula-*

verfolger der spitzbuben, s. Jacobi Ausg. Erz. p. 65 f. (worüber weiter unten).

Was schliesslich das alter des Mūladeva betrifft, so kann ich es gar nicht bestimmen. Im Pañcasāyaka wurde er, wie wir gesehen haben, in nächstem zusammenhang mit Goṇikāputra oder Goṇīputraka genannt, den Vātsyāyana als seinen vorgänger nennt, vgl. Schmidt Beitr. z. ind. erotik p. 46. Daraus ist ja eigentlich nichts zu schliessen; wichtiger wird es wohl im zusammenhang damit, dass Mūladeva im Kathāsaritsāgara mehrmals als eine grosse berühmtheit erwähnt wird. Da Somadeva wohl ziemlich sicher dies wie beinahe alles anderes aus Guṇāḍhya geschöpft hat, können wir wohl daraus schliessen, dass Mūladeva schon bei diesem — d. h. im ersten oder zweiten jahrhundert unserer zeitrechnung[1] — als ein berühmter volksheld figurierte. Dann könnte man vielleicht weiter schliessen, dass er vor Vātsyāyana — dieser war vielleicht einige hundert jahre älter als Guṇāḍhya vgl. Schmidt a. a. p. 9 ff. — gelebt hätte. Den terminus post quem ergibt wohl der umstand, dass Mūladeva, soviel ich weiss, nicht in der jātakalitteratur genannt wird. So muss er wohl ins zweite oder erste vorchristliche jahrhundert gesetzt werden[2].

Nach dem dies erwähnt ist, gehe ich zu den erzählungen über, in denen Mūladeva vorkommt. Zuerst erwähne ich, dass das verhältnis zwischen Mūladeva mit Devadattā, das in der geschichte des Devendra vorkommt, deutlich auch dem kommentator des Vātsyāyana Yaçodhara bekannt war; er sagt nämlich p. 311 (Schmidts übers. p. 393): 'wetteifer', rivalität, z. b. zwischen der Devadattā und Anaṅgasenā; da wurde nämlich Mūladeva geliebt um den sie sich als nebenbuhlerinnen rissen'. Leider erwähnt hier Yaçodhara nur ganz kurz eine episode aus dem liebesleben des Mūladeva, von der wir keine ausführlichen berichte anderswo finden. Nur ist Devadattā durch die erzählung des Devendra und

---

Acalasañjñitāu Çaçaçca mantripravara uzw. und Siddhacandra sich in derselben weise ausdrückt. Die stelle zeigt, dass Bāṇa den Acala als in der geschichte des Mūladeva auftretend sehr wohl kannte; Çaça ist natürlich den Çaçin des KSS.

[1] Nach Bühler Report p. 47. Anders jetzt Speyer Studies about the KSS. (Amsterdam 1908), worüber vgl. die zusätze. — Man beachte auch, dass Mūladeva bei Kṣemendra als eine berühmtheit auftritt, was noch mehr bewährt, dass ihn schon Guṇāḍhya kannte.

[2] Der ziemlich ungewöhnliche name Mūladeva ist dem verf. der, Kāç. zu Pāṇ. VIII 2,18 bekannt. Er wird auch von Kaṁsa gebraucht.

durch eine erwähnung in Kathāsaritsāgara[1] wohlbekannt; über Anañgasenā weiss ich nichts zu sagen — sie kann nicht mit der in KSS. CXXIV erwähnten Sumañgalā identisch sein, da ja diese allem anschein nach mit Devadattā in ganz freundlichem verkehr lebte. Leider bleibt also hier wie so oft anderswo ein non liquet das ganze resultat.

Ich behandle jetzt die erzählungen von Mūladeva und mache dabei den anfang mit dem grössten zugänglichen dokument, die erzählung 'Mūladeva' des Devendra, bei Jacobi Ausg. Erz. p. 56 ff., die ich hier unten in extenso mitteile; (nur teilweise ist die geschichte bei Pavolini a. a. übersetzt worden).

[1] Worüber s. unten.

Mūladeva.

[56] 'Es ist eine stadt, genannt *Ujjayinī*. En rājpūt, namens *Mūladeva*, der in allen künsten fertigkeit besass, in verschiedenen wissenschaften geschickt war, von edlem sinne, dankbar, ein beschützer der helden, ein verehrer der tugend, leutselig, gewandt und begabt mit der ganzen fülle der jugendschönheit, der aber wegen seiner leidenschaft für das würfelspiel von seinem vater verstossen worden war, kam während seiner wanderung durch die welt dorthin aus *Pāṭaliputra*. Durch anwendung einer zauberkugel veränderte er sein äusseres und machte sich einem zwerge gleich und durch seine geschicktheit als erzähler, sänger u. s. w. versetzte er bald die ganze stadt in staunen und wurde allbekannt. In *Ujjayinī* lebte zu dieser zeit eine hetäre, namens *Devadattā*, die über ihre schönheit und wissen sehr stolz war. Von ihr wurde dem M. erzählt: »von stolz aufgeblasen ist sie keinem gewöhnlichen manne zugetan.» Aus neugier und in der hoffnung das weib zu erregen stellte er sich dann beim tagesanbruch in der nähe (ihres hauses) aut und fing mit einem sehr lieblichen lied an. Sein gesang war wegen der vielen modulationen der stimme sowie der verschiedenen tonverbindungen ganz entzückend. D., die es hörte, dachte dabei: 'ach, welche unvergleichliche stimme! Ein gott muss das sein, kein mensch!' Sie sandte ihre sklavinnen weg, um ihn aufzusuchen; diese bekamen den zwergartigen M. zu sehen und erzählten das ihrer herrin. Da sandte sie eine bucklige sklavin, namens *Mādhavā*, um ihn herbeizurufen. Nachdem sich diese ganz höflich vorgestellt hatte, sprach sie: 'höre, o ehrwürdiger! Unsere herrin Devadattā lässt sagen: mach' mir das vergnügen in mein haus einzutreten!' Er aber antwortete der schlauen sklavin: 'es gefällt mir durchaus nicht mit hetären zu verkehren, denn ausgezeichnete männer haben den verkehr mit solchen menschen als verboten dargestellt. Höre mal:

'Die hure, die von unzähligen liebhabern zerrieben ist, die schnaps und fleisch liebt, ein überaus niedriges geschöpf, die einschmeichelnde worte redet, in ihrem sinne aber böse gedanken hegt, die wird nur von toren geliebt. (Die hure) die einen ver-

brennt wie die heisse flamme, die den verstand umnebelt wie ein rauschtrank, die den leib zerfleischt wie ein rasiermesser, die wird mit recht getadelt, einen dorn nennt man sie'.[1]

Darum fehlt mir durchaus die lust zu ihr zu gehen.' Doch wurde er von der sklavin mit verschiedenen schmeicheleien, die sie mit grosser eindringlichkeit vorbrachte, genötigt; schliesslich packte sie ihn bei der hand und führte ihn ins haus. Währenddem sie so gingen, versetzte er der buckligen mit grosser gewandtheit und anwendung seines wissens verschiedene hiebe, infolge dessen sie ganz schnurgerade wurde. Und sie, die vor staunen ausser sich war, führte ihn ins haus. Als D. den zwerg sah, der doch von unvergleichlicher schönheit war, wurde sie sehr erstaunt und bot ihm einen platz an. Er setzte sich und man gab ihm betel[2]; dann wurde die geheilte Mādhavā vorgeführt und erzählte die ganze geschichte. Die hetäre wurde noch mehr erstaunt; sie fingen mit einer gebildeten konversation an und Devadattā fühlte sich bald zu dem zwerge heftig hingezogen. Auch sagt man ja:

'Ein an freundlichen worten und witzen reiches, mit überaus süsser stimme geführtes geplauder das ist gewandter menschen tun; was für ein wert hat wohl reichtum (für solche)?'

Darauf kam ein *vīṇā*spieler ins haus und trug seine stücke vor. D. wurde entzückt und rief: 'schön, o *vīṇā*spieler, schön! lieblich ist deine kunst!' Mūladēva aber sagte: 'wahrhaftig, gewandt sind die bewohner von Ujjayinī. Von schönem und unschönem kennen sie den unterschied'. D. sprach: 'ach, ist doch hier etwa ein fehler?' M. antwortete: 'das rohr (der *vīṇā*) ist unrein, und die saite durchaus schlecht'. Sie fragte: [57] 'wie kann man doch das wissen?' — 'Das werde ich bald zeigen'. Darauf fasste er die *vīṇā*, riss von dem rohr ein steinchen weg, von der saite ein haar und begann zu spielen. Das ganze haus wurde ausser sich vor entzücken und ein in der nähe stehendes elephantweibchen, dass sonst immer laut brüllte, blieb ganz ruhig, schwankte hin und her und hielt die ohren still. D. und der musiker wurden sehr erstaunt und dachten: 'Viçvakarman ist dieser, der sich in anderer gestalt verbirgt'. Dann grüsste sie den *vīṇā*spieler und sandte ihn weg. Da die mittagsstunde schon nahe war, sagte D.: 'ruf' mal den massirer hierher und lass uns

[1] Über diese verse s. oben.

[2] Über das betelkauen vgl. Kern Bijdrage etc. p. 6 und Speyer Studies about the KSS. p. 49 ff.

beide baden!' Dann sagte M.: 'wenn du es erlaubst, werde ich dich salben'. — 'Wie hast du doch sowas gelernt?' — 'Gelernt habe ich es nicht, aber solche, die es kennen, habe ich doch gesehen'. Daraufhin holte man *campaka*öl, er begann sie zu salben; sie wurde ganz entzückt und dachte bei sich: 'ach, welches unerschöpfliche maas von kenntnissen, wie unvergleichlich ist nicht die berührung seiner hände! Fürwahr, ein gott[1] muss er sein, obwohl er sich unter dieser gestalt verbirgt, denn unmöglich kann sich solche vorzüglichkeit in einem solchen körper finden. Ich muss ihn dazu bringen, seine wahre gestalt zu zeigen'. So stürzte sie sich zu seinen füssen und rief: 'o du mächtiger! Deiner unvergleichlichen eigenschaften wegen bist du wohl ein ausserordentliches geschöpf, deinen schützlingen freundlich und in allen künsten vorzüglich. Darum zeige mir deine wahre gestalt! Mein sinn hat grosses verlangen danach'. Mūladēva liess sich allmählich dazu nötigen, lächelte ein wenig und nahm die seinen körper entstellende kugel weg. Er stand in wahrer gestalt da, der sonne, der in flammen glühenden herrin des tages, gleich, alle welt durch seine schönheit betörend wie der liebesgott, mit einem körper, bedeckt von der neuentsprossenen jugendschönheit. In einem durch die macht der entzückung zum vorschein gekommenen wonneschauer fiel sie ihm wieder zu füssen und rief: 'fürwahr, eine grosse gnade ist dies!' Dann salbte er sich mit eigenen händen, sie badeten beide und speisten in grossem gepränge zusammen, er wurde in himmlisch schöne kleider gehüllt, worauf sie eine ausgezeichnete konversation führten. Sie sagte: 'o mächtiger, von keinem anderen manne bin ich wie von dir hingerissen worden. Wahr ist es, wenn man sagt:

'Wen sieht man nicht mit seinen augen? Mit wem werden nicht gespräche geführt? Der aber, der dem herz freuden macht, fürwahr, ein seltener mensch ist er'.

Darum musst du mir willfahren und immer zu mir kommen'. M. aber antwortete: 'o tugendliebende! Nicht ziemt es sich, sich mit armen männern wie ich, die aus fremden ländern stammen, einzulassen, nicht würde eine solche freundschaft bestehen bleiben Meistens entsteht zuneigung wegen bestimmter zwecke. Auch sagt man ja:

---

[1] Jacobi im glossar s. u. übersetzt *siddha* hier mit 'vollendet'; aber ist es wohl doch *Siddha* 'ein gott'.

'Einen baum, dessen früchte fort sind, verlassen die vögel, einen trockenen see die kraniche; eine verwelkte blume verlassen die bienen; einen verbrannten wald die wilden tiere; einen mann, dessen eigentum verloren gegangen, verlassen die hetären, einen gestürzten könig seine diener; der, den man seinen liebling nennt, wird immer wegen bestimmter zwecke geliebt'.

Sie antwortete: 'ob ein brąver mann demselben oder einem anderem lande entstammt, macht keinen unterschied. Denn man sagt ja auch:

[58] 'Der mond, der von dem ozean getrennt ist, ruht auf dem haupte des Hara;[1] wohin auch vorzügliche männer kommen, werden sie immer auf dem kopfe getragen'.

'Und weiter ist reichtum ein nichtiges ding. Weise männer schenken dem gelde keine hochachtung, tugend lieben sie aber immer gar sehr. Heisst es doch nicht:

'Die rede kommt tausenden gleich, die freundschaft und wohltätigkeit hunderttausenden; aber die tugend eines edeln menschen übertrifft zehn millionen'.

'Darum gieb meinem bitten nach!' M. that es, und zwischen ihnen entstand ein bund der festesten liebe.

Einmal tanzte die kurtisane vor dem könig und M. schlug dazu die pauke. Der könig wurde entzückt und bewilligte ihr eine bitte. Sie aber sparte es sich auf. M. aber war dem würfelspiel leidenschaftlich hingegeben; nicht einmal seine kleider sparte er. Dann sagte sie sehr freundlich zu ihm: 'o mein liebster, der hang zum spiel ist ein fleck bei dir, der du sonst so zu sagen der wohnort aller tugenden bist, ebenso wie das bild der gazelle in dem hellen vollmond. Das spiel ist der grund vieler übeltaten. Denn man sagt ja:

'Das spiel ist eine schande für die familie, eine verneinung der wahrheit, ein grund schwerer scham und kummers, ein widerstand der frömmigkeit, eine verschwendung der habe, es versagt einem genuss und freigebigkeit, ein dieb an kindern, gattin und eltern wird man durch das spiel; dem spiele, o freund, bei dem man nicht gott und lehrer zu würdigen, nicht recht und unrecht zu scheiden weis, das den leib durchbrennt und der weg zur hölle ist, dem gieb dich nicht hin!'

---

[1] Vgl. Mṛcch. ed. Stenzler p. 66,10: *guṇaprakarṣād uḍupena Çambhor alaṅghyam ullaṅghitam uttamāṅgaṁ.*

Darum musst du es ganz und gar vermeiden'. Das konnte aber M. nicht.

In Ujjayinī lebte aber ein sehr reicher junge, namens *Acala*, der sohn eines kaufmannes, der von einem wahren heere von freunden begleitet, und in Devadattā überaus verliebt war. Er gab ihr, was sie verlangte, und überhäufte sie mit kleidern, schmucksachen u. s. w. Dieser hasste M. gar sehr und suchte nach blössen. Aus furcht vor ihm ging M. nur selten ins haus der hetäre. D:s mutter sprach zu ihr: 'o tochter, verlasse doch M.! Freilich ist er schön, aber was nützt doch ein armer teufel? Der reiche und freigebige Acala dagegen sendet immerfort verschiedene schöne sachen hierher. Drum musst du ihn von ganzer seele lieben. In eine scheide kann man nicht zwei schwerter hineinstecken und wer schleift wohl einen unedeln stein[1]? Drum verlasse sofort diesen armen spieler!' D. aber antwortete: 'mutter, reichtum liebe ich nicht ausschliesslich, vielmehr hängt meine seele an der tugend'. Die mutter sagte: 'welche tugend hat dann dieser spielerteufel?' D. antwortete ihr: 'fürwahr, o mutter, er ist durch und durch nur tugend, wie es ja heisst:

'Verständig (ist er), von hohen gedanken, ein wahrhaftes meer der liebenswürdigkeit, gewandt in allen künsten; liebliche worte redet er, ist dankbar, urteilsfähig und liebt die tugend gar sehr'.

[59] Drum werde ich ihn nie verlassen'. Darauf sprach die mutter folgende beispiele um sie zu bekehren: 'Verlangst du roten lack, dann giebt er trocknen, verlangst du zuckerrohre, zerstossene; wünscht du wieder blumen, dann bringt er nur stengel her'. Und wieder sagte sie: 'so wie ich gesagt habe, fürwahr, so ist dein geliebter. Doch willst du ihn nicht verlassen'. D. aber dachte: 'töricht ist sie gar sehr. Drum wählt sie solche beispiele'.

Einst sprach sie dann zu ihrer mutter: 'mutter, sage den Acala, dass ich zuckerrohre verlange!' Und diese tat so. Er aber sandte einen ganzen wagen voll. Dann rief D.: 'bin ich dann ein elephantenweibchen, dass ich die zuckerrohre mit blättern und zweigen essen soll'. Die mutter sagte: 'tochter, freigebig ist Acala, drum sendet er so viel. Er hat nämlich gedacht: auch anderen kann sie es geben'. Am nächsten tage sagte D. zu Mādhavī:

[1] Oder: 'wer leckt einen stein, der kein salz giebt?'; des ausdruck *aloṇiyaṁ silaṁ koi caṭṭei* ist nicht ganz klar (s. das glossar der Ausgew. Erz. unter *aloṇiya* und *caṭṭei*). Übrigens ist auch *paḍiyāra* 'scheide' nicht ganz sicher.

'freundin, geh' zu Mūladēva und sage ihm: 'D. verlangt zuckerrohre, drum sende sie ihr!' Und die sklavin tat so. Er aber nahm zwei rohre, zerschnitt sie in zweifingerlange stückchen, parfümierte sie, bestreute sie mit *cāujjāya*,[1] 'würzte sie ein wenig mit kampher und spaltete sie an beiden enden. Dann nahm er neuentsprossene jasminenblüten, bedeckte die rohre damit und sandte sie ihr. Mādhavī brachte sie der D., und diese zeigte sie ihrer mutter, indem sie sagte: 'jetzt, mutter, siehst du die verschiedenheit der beiden männer. Drum bin ich in M:s tugenden verliebt'. Die mutter dachte bei sich: 'übermässig ist ihre torheit, von selbst wird sie ihn nie verlassen. Drum muss ich ein mittel ersinnen, wodurch wir diesen taugenichts aus dem lande treiben können'; und sie sprach zu Acala: 'sage ihr, dass du eine reise tun musst; dann wird M. hierher kommen und komm dann du mit grossem gefolge zurück. Beleidige ihn dann tüchtig, so dass er das land verlassen muss! Ich werde dir nachricht geben'. Er willigte ein und führte es am folgenden tage aus. Er gab nämlich vor, dass er nach einer anderen stadt reisen wollte. Mūladeva kam sofort zu Devadattā. Ihre mutter aber gab dem Acala davon nachricht; dieser kam sofort mit grossem gefolge und wurde von D. schon in einiger entfernung bemerkt. Sie sagte zu M.: 'so ist es, meine mutter liebt ihn wegen der gaben, die er gesandt hat. Lege dich ein stündchen unter das ruhebett'! Er tat so, wurde aber von Acala bemerkt, der sich auf dass bett setzte. Dann sagte A. zu D.: 'lass mal die badegeräte herbringen!' — Sie aber antwortete: 'schön! stehe dann auf und zieh' dich aus, damit ich dich salben lassen kann!' Er sprach: 'heute nacht hatte ich folgenden traum. Mir war's, als ob ich mich auszog, gesalbt wurde und dann auf diesem bette ruhend gewaschen wurde. Lass jetzt meinen traum in erfüllung gehen!' Sie antwortete: 'willst du dann alle diese kissen und decken zerstören?' Er sagte: 'andere und noch bessere werde ich dir geben'. Und die mutter stimmte ihm bei. Dann wurde er auf dem bett gesalbt, massirt und mit warmem wasser gewaschen. Darnach erinnerte er sich des Mūladeva. Auf ein zeichen der mutter griffen die leute ihre waffen, Acala aber packte M. bei den haaren und rief: 'pfui! [60] jetzt wirst du bald sehen, ob für dich irgend welche zuflucht gibt'. M. blickte nach allen seiten und sah die bewaffneten leute, die ihn umringten. Dabei dachte er: 'diesen kann ich nicht entgehen, ich werde es aber wieder-

[1] = *cāturjātā*, eine vereinigung von vier stoffen.

vergelten. Jetzt bin ich unbewaffnet, für einen unbewaffneten aber gibt es keinen zufluchtsort'. Dann sprach er: 'tu' was dir gefällt!' Acala dachte: 'ein ausgezeichneter mann ist dies, das sieht man ihm schon von aussen an; denn grosse männer werden in dieser welt auch durch unglück nicht entmutigt. Es heisst ja auch:

'Wer ist immer in dieser welt glücklich? Wer wird immer von der Glücksgöttin geliebt? Wer ist sicher, nicht gestürzt zu werden? Sage doch, wer wird nicht vom schicksal betroffen?'

Und dann sprach er zu M.: 'so ist dir geschehen, ich will dich aber sofort frei lassen. Möchtest du auch mit mir so handeln, wenn ich jemals von dem schicksal betroffen werde!'

M. aber entfernte sich in trauriger gemütsstimmung von der stadt. 'Sieh' mal, wie ich von diesem hinters licht geführt worden bin', dachte er. Dann, nachdem er sich in einem schönen teich gebadet hatte, fasste er den entschluss: 'in ein fremdes land werde ich gehen, dort werde ich an rache denken'. Er schlug den weg nach Beṛṇātaḍa[1] ein. Nachdem er verschiedene städte und dörfer passirt hatte, kam er in einen wald, der zwölf meilen lang war. Da dachte er: 'wenn ich hier zufällig einen weggenossen fände, dann würde der wald bald zuende sein'. Als er darauf ein stündchen gegangen war, traf er einen brahmanen, der zwar von schönem aussehen war und einen grossen sack mit wegkost trug, jedoch ein grosser geizhals war. Den fragte er: 'ehrwürdiger, wie weit wirst du gehen?' Der brahmane antwortete: 'jenseits des waldes ist ein ort, namens Vīranihāṇa, dahin werde ich gehen. Und du, freund?' M. sagte: 'nach Beṛṇātaḍa'. Der ehrwürdige sagte: 'schön, dann gehen wir zusammen', und so geschah es auch. Gegen mittagszeit erblickten sie einen teich, dann sagte der geizhals: 'hier werden wir ein wenig ausruhen'. Darauf gingen sie zum wasser und wuschen sich hände und füsse. M. setzte sich in den schatten eines baumes, der am ufer stand, der geizhals aber machte seinen sack auf und nahm einen napf voll grütze hervor. Er machte ein wenig wasser darein und fing an zu speisen. M. aber dachte: 'diese brahmanen haben stets einen ausgezeichneten appetit. Nachher wird er mir jedoch was geben'.

[1] Das in Rep. of the arch. surv. of West. India IV 118 genannte *Beṛṇā* identifiziert Jacobi (nach briefl. mitteilung 17.I.1908) mit der *Wain-gangā;* das soeben unten genannte *Vīranihāṇa* ist nach ihm möglicherweise mit der in der nähe dieses flusses liegenden stadt *Veiragarh* identisch.

Doch der geizhals machte wieder seinen sack zu und erhob sich. M. dachte bei sich: 'jedenfalls wird er mir nachmittags was geben' und tat desgleichen. Wieder ass der brahmane, gab ihm aber nichts. 'Morgen wird er es doch tun', in dieser hoffnung ging M. weiter. Dann kam die nacht, und sie liessen sich beide unter einem feigenbaum nieder. Beim tagesanbruch gingen sie weiter, mittags ruhten sie ein wenig; der geizhals stopfte sich den bauch voll, gab aber dem M. nichts. Am dritten tage dachte M.: 'jetzt haben wir den grössten teil des waldes hinter uns gebracht, heute wird er mir doch was geben'. Daraus wurde jedoch nichts. Schliesslich kamen sie aus dem walde heraus und mussten verschiedene wege gehen. Der ehrwürdige sagte: 'dort ist dein weg, hier ist meiner. Also lebe wohl'. M. aber antwortete ihm: 'mit des ehrwürdigen [61] hülfe habe ich gewandert. Drum wisse, mein name ist M. Wenn der ehrwürdige meiner jemals bedarf, dann möge der ehrwürdige nach Bernātaḍa gehen. Wie ist wohl des ehrwürdigen name?' Der geizhals antwortete: 'Saddhaḍa, mit einem spottnamen nennen mich aber die leute Nirghṛṇaçarman'. Dann ging der ehrwürdige seinen weg, M. aber wanderte nach Bernātaḍa.

Unterwegs erblickte er ein haus und ging hinein, um zu betteln. So tat er durch das ganze dorf, erhielt aber nur hülsenfrüchte, nichts weiter. Dann kam er zu einem teiche. Dort erblickte er plötzlich einen grossen heiligen, dessen körper durch askese ganz verdürrt war, und der sich hierher begeben hatte um sein monatelanges fasten zu brechen. Als M. diesen wahrnam, dachte er in wahrhafter wonne: 'ach! glücklich fürwahr bin ich, mein ziel habe ich erreicht, der ich zu dieser zeit diesen grossen heiligen erblickt habe. Dies muss mir sicher grosses glück verheissen, denn man sagt ja:

'Wie ein wunschbaum in der wüste, wie ein goldregen im hause der armen, wie ein elephantenkönig im elephantenhause, so scheint mir dieser edle heilige hier'.

Und sagt mann nicht weiter:

'Fürwahr, ein ehrwürdiger, dessen anblick und wissen rein ist der die fünf grossen gelübde genau beobachtet, der weise ist, begabt mit geduld, sanftmut und aufrichtigkeit und dessen ziel stets die erlösung ist; der sich an studium, meditation und askese erfreut, dessen gedanken[1] rein sind, der die fünf *samiti*- und die

[1] Über *lesā* s. SBE. XLV p. 56 n. 1 und lect. XXXIV (p. 196 ff.).

drei *gupti*-tugenden inne hat, der arm ist und den haushalterstand verlassen hat — ein solcher ist ein jainamönch.'

Drum sagt man ja:

'Ein solcher ehrwürdiger ist ein feld,[1] benetzt mit dem wasser der reinen gedanken, das die ernte des reichtums trägt. Hier und in der andern welt gibt es frucht ohne ende'.

Warum denn über dieses nachdenken? Ich werde ihm diese hülsenfrüchte anbieten. Weil eben die bewohner dieses dorfes geizig sind, kehrt dieser grosse heilige zurück, seitdem er nur einige häuser besucht hat. Ich aber werde zwei oder sogar dreimal hingehen und werde dann was bekommen; auch liegt ja ganz in der nähe ein anderes dorf. Also will ich ihm alles geben'. Er verneigte sich also dem ehrwürdigen und gab ihm die hülsenfrüchte. Und als der ehrwürdige die vorzüglichkeit seines seelenzustandes und reinheit seines besitzes sah und erkannte, sprach er: 'o du rechtfertige! gib mir was!' und hielt sein topf vor. Dieser aber sagte:

'Hülsenfrüchte, die von glücklichen männern gegeben werden, sind zum fastenbrechen eines heiligen geeignet'.

Darauf sagte eine gottheit, die ein verehrer des grossen heiligen war und gerührt über die frömmigkeit des M. eben vom himmel sich niederliess: 'sohn M.! Schönes hast du getan. Drum sage in einem dem des heiligen entsprechenden halbverse was du verlangst, damit ich dir's geben möchte'. M. antwortete:

'Die hetäre Devadattā, tausend elephanten und ein königreich'.

Die gottheit sprach: 'sohn, sei ohne kummer! Wegen der grossen macht dieses asketen muss dir bald dies alles zugehören'. M. antwortete: [62] 'o ehrwürdiger, möge es so gehen!' Dann begrüsste er ehrfurchtsvoll den grossen heiligen und setzte seinen weg fort, der askete aber begab sich zu einem park. M. erhielt auch an anderen orten almosen. Nachdem er gegessen hatte, setzte er den weg nach Bernātada fort und kam allmählich dahin.

Er schlief die nacht über in einer karawanserai ausserhalb der stadt. Und während der letzten wache der nacht hatte er folgenden traum: der hellglänzende vollmond ging in seinen bauch ein. Zufällig hatte auch ein anderer bettler denselben traum und erzählte es den übrigen. Da sagte einer: 'heute wirst du einen

[1] Vgl. mit diesem vers Utt. XII 15.

sehr grossen kuchen voll butterkugeln bekommen'. M. aber dachte: 'fürwahr, diese sind keine traumdeuter' und erzählte niemandem seinen traum. Der bettler aber erhielt auf seiner wanderung von einer hausfrau gerade einen solchen kuchen; sehr vergnügt erzählte er es den übrigen. Mūladeva aber ging in einen garten ein und wurde bald mit dem gärtner befreundet, weil er diesem beim abpflücken der blumen hülfe leistete; auch erhielt er von ihm blumen und früchte. Dann ging er zum hause eines traumdeuters und begrüsste diesen ehrfurchtsvoll, ihn über sein befinden fragend. Dieser herr erwiderte ihm höflich und fragte ihn, was er verlange. M. legte seine hände zusammen und erzählte seinen traum. In grosser freude rief der meister: 'in einer glückverheissenden stunde werde ich dir den traum deuten. Heute aber sollst da unser gast sein!' M. nahm es dankend an. Dann erhielt er ein bad und ein prächtiges mittagsessen. Am ende der mahlzeit sagte der meister: 'herr, ich hab' hier ein sehr schönes mädchen. Weil ich es wünsche, möchtest du sie heiraten'. M. antwortete: 'väterchen, wie kannst du einem manne, dessen familie und charakter du gar nicht kennst, deine tochter geben?' Der meister sagte: 'söhnchen, aus dem benehmen erkennt man sogleich die abstammung eines mannes, hat er sie auch nicht erzählt. Heisst es nicht:

'Aus dem wandel erkennt man die familie, aus der sprache das vaterland; des ehrfurchtvollen benehmens wegen schliesst man, dass liebe vorhanden sei, und aus eines menschen äusseren erkennt man seine nahrung'.

Und weiter:

'Braucht man wohl dem lotus duft oder dem zuckerrohr süsse zu schaffen; lehrt man wohl die elephanten ihr spiel oder die söhne edler familien ein passendes benehmen?'[1]

Und schliesslich:

'Wo es tugenden gibt, ist vornehme abstammung nicht nötig; braucht wohl ein tugendhafter mann aus edler familie zu sein? Lasterhaften menschen ist edle abstammung gerade ein makel'.

Mit solchen gesprächen vertrieben sie die zeit und die glückverheissende stunde kam. Dann sagte der traumdeuter, 'binnen

[1] Vgl. Ausg. Erz. p. 72,31—32: *ko cittei maūraṁ gaiṁ ca ko kuṇai rāyahaṁsāṇaṁ | ko kuvalayāṇa gandhaṁ viṇayaṁ ca kulappasūyāṇaṁ* d. h. 'wer bemalt wohl den pfau, wer will die *rājahaṁsa's* zu gehen lehren, wer giebt wohl dem lotus duft und lehrt die söhne edler familien ein passendes benehmen'.

sieben tagen wirst du könig werden!' Als M. dies hörte, wurde er sehr entzückt. Dann verweilte er ruhig dort; am fünften tage ging er aus der stadt und setzte sich in den schatten eines *campaka*baumes.

In der stadt war gerade der könig, der keine kinder hatte, gestorben. Die fünf insignien wurden gerade herumgetragen, und als man sie in der stadt herumgetragen hatte, ging man damit hinaus und kam dadurch in der nähe des Mūladeva. Er sass gerade in dem schatten, der sich nicht veränderte; als sie ihn sahen, brüllte der elephant, das ross wieherte. Dann wurde er mit wasser aus dem krug geweiht, mit den wedeln befächelt [63] und der sonnenschirm wurde über ihn gehalten. Alle welt rief: 'er lebe hoch! er lebe hoch!' Er wurde auf des elephanten rücken gesetzt und in die stadt geführt, dann von ministern und vasallen geweiht. Und die gottheit kam vom himmel herunter und sagte: 'dies ist der mit übergewöhnlichen kräften ausgestattete, in allen künsten unvergleichliche, göttergleiche könig, *Vikramarājā* mit namen. Wer seinen befehlen nicht gehorcht, den werde ich nicht dulden'. Drum gehorchten ihm alle seine vasallen, minister, hauspriester und andere leute und er lebte in vollkommenem glück. Mit dem herrscher von Ujjayinī, *Vicāradhavala*, schloss er einen bund, und die beiden wurden eng befreundet.

Devadattā aber, als sie gesehen hatte, wie Mūladeva entehrt wurde, geriet ausser sich vor zorn. Und sie schimpfte Acala, sagend: 'hör' mal, eine hetäre bin ich, nicht deine ehefrau, und du erlaubst dir sowas in meinem hause. Du brauchst dich gar nicht weiter um mich zu kümmern!' Dann ging sie zum könig, fiel ihm zu füssen und sagte: 'möge der herr meinen wunsch erfüllen!' Er antwortete: 'gewiss werde ich es tun; sprich nur!' Dann bat sie: 'möge der herr befehlen, dass kein andrer mann als Mūladeva sich mir nähern darf, und dass jener Acala aus meinem hause entfernt wird'. Der könig antwortete: 'wie du wünschst! Erzähle mir die ganze geschichte! 'Mādhavī, die sklavin, erzählte alles. Dann wurde der könig sehr zornig und rief: 'o weh! in dieser meiner stadt waren diese beide die kostbarsten edelsteine, und die hat dieser frevler zerstört'. Dann liess er den Acala herbeirufen und durchprügeln, in dem er sagte: 'du spitzbube, bist du vielleicht hier könig, dass du so was tust? Schaue dich nur nach schutz um, ich werde deinem leben ein ende machen'. Devadattā aber sagte: 'herr, ist wohl durch den tod dieses hundes was ge-

wonnen? Drum lass ihn los!' Der könig sagte: 'du frevler, durch den wunsch dieser ehrwürdigen bist du freigelassen, verzeihung magst du bei dem anderen suchen'. Acala verbeugte sich und ging fort; er suchte überall den Mūladeva, fand ihn aber nicht. An einem vollmondstag lud er dann seine karren mit waren und begab sich nach Persien.

Dann sandte Mūladeva briefe und geschenke zu Devadattā und dem könig. • Und im briefe zum könig hiess es: 'Mir ist diese Devadattā sehr lieb. Drum wenn der herr es gestattet und es ihr gefällt, dann, o grosser könig, sende sie zu mir!' Da rief der könig die türsteher des palastes und sagte: 'warum hat wohl Vikramarāja, dieser grosse könig, so was geschrieben? Ist wohl zwischen ihm und mir irgend ein unterschied? Dieses ganze reich ist ja sein, wie viel mehr diese Devadattā! Möge der grosse herr nur einen wunsch aussprechen!' Dann liess er die kurtisane holen und erzählte ihr alles, indem er sagte: 'wenn es der ehrwürdigen gefällt, dann gehe zu ihm!' Sie antwortete: 'eine grosse gnade hat uns der herr erwiesen'. Dann wurde sie mit grosser gepränge ausgestattet und fortgesandt. Von Mūladeva wurde sie mit grosser pracht hereingeführt, und sie teilten das reich mit einander. [64] Und er lebte mit ihr, indem er sich der höchsten genüssen erfreute, indem er jedoch immer den tempeln und bildern des Jina die grösste ehrfurcht erwies.

Acala aber erwarb in Persien ein grosses vermögen und mit vielen waren kam er nach Beṇṇātaḍa, wo er sich ausserhalb der stadt in einer herberge niederliess. Dann fragte er einen mann: 'wie heisst hier der könig?' Man antwortete ihm: 'Vikramarāja'. Dann nahm er eine schale voll gold und perlen und ging fort um den könig zu sehen. Der könig grösste ihn und bot ihm einen platz an. Er hatte nämlich den Acala erkannt, dieser aber nicht den könig. Dann fragte dieser: 'sage mir, kaufmann, woher kommst du?' — 'Von Persien, o grosser könig.' Acala wurde ehrfurchtsvoll behandelt und sagte schliesslich: o grosser könig, sende einen aufseher,[1] der meine waren untersuchen kann.' Der könig aber antwortete: 'ich werde selbst gehen'. Der könig nahm einen taxator mit und sie sahen auf den lastwagen gefässe voll von muscheln, betel, sandel, aloe, krapp und anderen schönen sachen. Er fragte in gegenwart des taxators: 'höre mal, kaufmann, ist das

[1] *uvarima.*

alles?' Acala antwortete: 'ja, o grosser könig.' Dieser sprach: 'gib dem kaufmann die hälfte, wäge das übrige vor meinen augen'. Der taxator legte es in die wagschale. Als sie jetzt in verschiedener weise in dem krappe usw. herumwühlten, sahen sie unter diesen sachen ein gefäss von grossem wert; der könig stürzte die wagschale um und liess es untersuchen, und dann fanden sie dort gold, silber und haufen von perlen und edelsteinen — alles von ungeheurem wert. Zornig befahl der könig: 'he, binde diesen verfluchten dieb!' Mit bebendem herz wurde er gebunden und den schutzleuten übergegeben; dann ging der könig in den palast zurück. Acala aber, der gefesselt war, wurde von den schutzleuten vorgeführt; der könig rief: 'prügelt ihn nur ordentlich durch!' und so geschah es auch. Dann fragte der könig: 'kennst du mich?' Er antwortete: 'wer kennt nicht einen über die ganze welt berühmten grossen könig?' Der könig sagte: 'genug mit diesem schwatzen! Sage ganz offen, kennst du mich?' — 'Nein, o grosser könig, wahrhaftig kenne ich dich nicht'. Dann liess der könig die Devadattā rufen, und sie erschien mit von schmuck bedecktem körper schön wie eine götterjungfrau und wurde von Acala erkannt. Dieser schämte sich gar sehr. Die hetäre sagte: 'sieh' mal, dieser ist Mūladeva, zu dem du einmal gesagt hast: 'wenn ich irgendeinmal durch die fügung des schicksals in deine gewalt gelange, dann erwiese mir gnade!' Jetzt ist er deine zuflucht. Von diesem grossen könige wirst du jetzt, da du in gefahr für dein leben und vermögen bist und er gegen alle arme, trübselige leute gnädig ist, sofort losgelassen werden'. Acala rief: 'fürwahr, eine grosse gnade ist dies!' und fiel dem könige und Devadattā zu füssen. Weiter sagte er: 'die unannehmlichkeit, die ich dir, dem glücke aller menschen, der zierde aller wissenschaften, zugefügt habe, wie Rāhu den glänzenden vollmonde bedrängt, möchtest du verzeihen, denn aus zorn darüber lässt mich der könig von Ujjayinī nicht in seine stadt ein'. Mūladeva antwortete: 'ich habe es dir verziehen, weil du von dieser edlen (Devadattā) begnadigt worden bist'. Er fiel ihnen wieder in grosser ehrfurcht zu füssen; dann liess ihn D. baden und gab ihm ein kostbares kleid. Der könig liess seine waren los und er machte sich auf nach Ujjayinī, wo er, weil er von Mūladeva verzeihung erhalten hatte, von dem könig Vicāradhavala empfangen wurde.

Nirghṛṇaçarman begab sich, als er hörte, dass Mūladeva könig geworden war, sofort nach Bernātaḍa und erhielt audienz. Weil

er ein verehrer des rechten glaubens war,[1] erhielt er vom könige ein dorf und begab sich dahin, nachdem er sich für die grosse gnade dankend verneigt hatte.

Der bettler aber, als er hörte, dass Mūladeva denselben traum wie er gehabt hatte und als frucht seiner wünsche ein königreich erhalten, dachte: 'ich werde dahin gehen, wo es milch gibt. Die werde ich trinken und dann schlafen, bis dass ich wieder denselben traum bekomme' — vielleicht wird er ihn bekommen, so was können ja die menschen nicht wählen.[2]

Den ersten teil dieser erzählung habe ich schon oben in zusammenhang mit der geschichte des Lohajaṅgha behandelt,[3] weshalb ich ihn nicht weiter berücksichtige. Übrigens enthält diese Mūladeva-biographie überhaupt keine mir aus anderen quellen bekannte sagenmotive. Nur bemerke ich, dass die geschichte darüber, wie Mūladeva zum könig gewählt wurde, in den jātaka's nicht ungewöhnlich ist (vgl. z. b. jāt. 529, Fausbøll V 248; 539, ib. VI 39). Die apabhraṁça-strophe über das spiel p. 58, 14—22 ist wohl sicher aus älterer litteratur entlehnt; vielleicht hat Devendra hier dieselben quellen, die Somadeva für seine spielergeschichten[4] im tar. CXXI benutzt hat.

Die geschichte in der Vetālapañcaviṁçatikā (n:o 15, KSS. tar. 89), wo Mūladēva als liebeszauberer und -vermittler auftritt, ist behandelt von Pavolini, der die recension des Çivadāsa[5] wiedergibt; weitere auseinandersetzungen bei Tawney KSS. II 307 und J. J. Meyer Daçakumāracarita p. 82 ff. Da ich nichts hinzuzufügen habe, begnüge ich mich damit diese zitate zu geben.

Eine andere liebesgeschichte kommt in Āvaç. niry. IX 54,15 vor, die folgendermassen lautet:[6]

---

[1] Oder: weil der könig ein verehrer etc. — war gab er ihm ein dorf.

[2] *na ya māṇusāo vibhāsā* ist mir nicht ganz klar.

[3] Ich bemerke auch, dass ich im grossen und ganzen zwischen der Mṛcchakaṭikā und diesen volkserzählungen ähnlichkeiten finde; im einzelnen kann dass nicht hier ausgeführt werden.

[4] Dāgineya, Thiṇṭhākarāla und Kuṭṭanīkapaṭa. Vgl. auch Ksemendra Samayamātṛkā 6,29: *sakalakalikalākalpanā-Mūladevah.*

[5] Bei dem sie n:o 14 ist.

[6] Den text verdanke ich der güte des Herrn Prof. E. Leumann (brief 6. II. 1908). Eine sanskritdarstellung steht nach ihm bei Malayagiri im Nandīkomm. (Calc. ausg. saṁvat 1936, p. 300 z. 4 ff.), ein text der mir leider nicht zugänglich ist.

Mūladevo Kaṇḍarīo[1] *ya panthe vaccanti, io ya ego puriso samahilo āgacchai. diṭṭho. Kaṇḍarīo tise rūveṇa mucchio. Mūladeveṇa bhaṇiyaṁ: ahaṁ te ghaḍemi. tao Mūladevo taṁ egante egaṁmi vaṇanigunje thaveūṇa panthe acchai jāva. so*[2] *samahilo āgao teṇa Mūladeveṇa bhaṇio: esā mama mahilā pasavai, eyaṁ mahilaṁ visajjehi tti. teṇa visajjiyā gayā. so teṇa samaṁ acchai. sā vi teṇa Mūladeveṇa samaṁ acchiūṇa āgayā.*

āgantūṇa ya tatto paḍayaṁ ghettūṇa Mūladevassa
dhuttī bhaṇai hasantī: piyaṁ khu te! dārao jāo[3]*!*

Diese geschichte, die ich anderswo nicht wiedergefunden habe, steht mit einer erzählung in der sage von Brahmadatta's jugendabenteuern (s. Uttarādhy. niry. 393) in verbindung, worüber vgl. die auseinandersetzung bei Leumann WZKM. 6, 42 f.

In Çukasaptati kommt Mūladeva zweimal vor, nämlich in Schmidts übersetzung pp. 37 und 49 (erz. n:o 22 u. 30) an beiden stellen als ein gewandter mann und als 'prinz der schurke' erwähnt. An der letzten stelle wird auch ein vers von ihm gesprochen, der vielleicht wirklich aus irgend einem werke Mūladēva's genommen ist.

In Kṣemendra's Kalāvilāsa[4] ist Mūladeva überhaupt insofern die hauptperson, dass er als lehrer des kaufmannssohnes Candragupta und folglich als erzähler das ganze gaunergefolge des Kalāvilāsa revue passieren lässt. Dass Kṣemendra dem Mūladeva eine hervorragende rolle zuteilte, ist übrigens gar nicht wunderlich — ihm was ja aus seiner lektüre des Guṇāḍhya der *'dhūrtapati'* schon ein alter bekannter.

Schliesslich kommt ja Mūladēva auch in der 124ten tar. des KSS. vv. 131—238 vor; diese geschichte ist auch bei Pavolini berücksicktigt worden. Vgl. weiter Tawney KSS. II 618 not.[5] Die geschichte handelt wie bekannt davon, dass Mūladeva mit Çaçin nach Pāṭaliputra kommt und dort in verschiedenen stücken von den stadtbewohnern mit ihnen scherz getrieben wird. Schliesslich

---

[1] Vgl. über diesen Nāyādh. XIX sowie Hariv. I 1252 ff.

[2] *.. acchai. jāva so* ... Leumann.

[3] In WZKM. 6, 43 lautet der text: *piyaṁ khu ṇe dārao jāo.*

[4] Mir nur durch das inhaltsverzeichnis in J. J. Meyers übersetzung der Samayamātṛkā p. XLI ff. bekant.

[5] In der geschichte kommt auch ein moment vor (Tawney II 622 f.), das in den europäischen geschichten von dem 'meisterdieb' eingeht.

wird er mit einem mädchen, dass ihn früher ausgelacht hatte, verheiratet, verlässt sie aber in der brautnacht und zieht nach Ujjayinī; die junge braut aber verspricht zuerst, dass ein sohn von ihr ihn zurückholen werde. Sie stellt sich als courtisane, namens Sumaṅgalā, und gelangt auf diese weise in Ujjayinī dazu Mūladēva an sich zu ziehen. Schliesslich holt ein sohn den vater, der von ihm gefoppt worden ist, zurück.

Die geschichte, wie ein verlassenes weib durch verstellung seinen gatten wiedergewinnt, findet sich auch bei Daṇḍin Daçak. VI (Bombay-ed. p. 170 ff.) in der dritten erzählung des Mitragupta genannt Nimbavatī[1]. Diese lautet kurz folgendermassen: in Valabhī lebte ein reicher kaufmann, namens Gṛhagupta, der eine tochter, Ratnavatī, hatte. Dieser wurde ein junger karawanenführersohn, Balabhadra, als gatte gegeben. Da diesem aber in der brautnacht von dem mädchen sein recht verweigert wurde, fasste er hass zu ihr und wollte sie nicht mehr sehen. Daraufhin nannten sie die leute statt Ratnavatī Nimbavatī. Die verlassene gattin wandte sich zu einer alten bettelnonne; auf deren rat ging sie zusammen mit einer freundin, Kanakavatī, auf dem dach spazieren und liess, als sie Balabhadra von fern betrachtete einen ball herunterfallen. Balabhadra wurde von liebe entflammt, nahm in der nacht seine gattin in dem glauben, sie wäre Kanakavatī, mit sich und zog fort. Schliesslich wurde dann alles wieder gut gemacht.

Übrigens glaube ich noch anderswo derartige geschichten gelesen zu haben, obwohl es mir jetzt nicht gegenwärtig ist, ob das in indischen quellen oder anderswo war. Eine solche aus italienischer litteratur führt Pavolini in der anm. zur letztgenannten geschichte des Mūladeva an.

Es verbleibt nur noch eine Mūladevageschichte, die bei Pavolini nur sehr vorübergehend behandelt worden ist. Es ist die erzählung *Maṇḍiya*[2] bei Jacobi Ausg. Erz. p. 65 f., die ich hier in übersetzung wiedergebe:

[65] 'In der stadt Veṇṇāyaḍa lebte ein bettler, namens Maṇḍiya, der am erwerben fremder eigentümen leidenschaftlich hing. Er beschmierte seine kniee mit einer feuchten salbe und legte bin-

---

[1] Übersetzt bei J. J. Meyer p. 306 ff., der in seiner einleitung keinerlei parallelen anführt.

[2] Im komm. zu Utt. IV 3. Dort wird noch eine andere diebesgeschichte erzählt, vgl. SBE. XLV 18 n. 2.

den an, und indem er immer 'ich bin ein armer bettler' laut rief, erwarb er auf der strasse bettelnd seine lebensmittel. Und sich auf einen stab stützend lief er viel umher. Er hatte eine grube gegraben — ein erdhaus in einem garten ausserhalb der stadt — und das geld, das er nachts raubte, warf er dahinein. Dort lebte seine junge schwester. In der mitte des erdhauses war ein brunnen: wenn er — der dieb — irgend jemand durch geld dazu gelockt hatte das gestohlene gut zu tragen, setzte die schwester ihn auf eine bank, die über dem brunnen stand, und stürzte ihn unter dem vorwand seine füsse zu waschen hinunter. Dort ging der mensch zu grunde.

So verging eine zeit, während welcher Maṇḍiya die stadt plünderte. Die stadtwächter vermochten ihn nicht zu fangen und in der stadt entstand deswegen ein grosses wehgeschrei. Dann wurde Mūladeva [wie oben geschildert][1] könig. [Ihm erzählten die stadtbewohner über den räuber folgendes: hier in unserer stadt hat schon lange zeit ein dieb viel gestohlen, und keiner vermag es ihn fest zu nehmen. Tu' deswegen etwas dafür]. Da setzte er einen anderen polizeimeister ein, dieser aber vermochte ihn ebensowenig zu fangen. Dann zog Mūladeva selbst ein schwarzes kleid an und ging in die stadt hinaus. Mūladeva blieb in der nähe eines spielhauses stehen; da kann der dieb Maṇḍiya und fragte: 'wer da?' Mūladeva antwortete: 'ich bin ein bettler'. Maṇḍiya sagte: 'komm mal mit! ich werde dich zu einem menschen machen'.[2] Mūladeva folgte ihm; in das haus eines reichen wurde ein loch gemacht. Viel geld wurde herausgeschleppt und Mūladeva damit belastet. Dann gingen sie aus der stadt heraus, Mūladeva zuerst, dann der dieb mit gezogenem schwert. So kamen sie zum erdhaus. Der dieb begann das geld herunterzuwerfen; dann sprach er zu seiner schwester: 'wasche mal die füsse unseres gastes!' So wurde Mūladeva auf den gefährlichen bank gesetzt. Sie nahm unter dem vorwand sie zu waschen seine füsse mit dem gedanken: 'ich werde ihn in den brunnen werfen.' Sie sah aber, dass seine füsse äusserst zart waren und dachte: 'dieser ist früher ein mächtiger mann gewesen und wahrscheinlich herabgekommen'. So wurde sie von

[1] Die oben angeführte erzählung Mūladeva steht in der *ṭīkā* vor dieser geschichte.

[2] Dass ein räuber einem anderen schütze anbietet kommt auch in Hemac. Pariçiṣṭaparv. I 173 ff. vor, vgl. Hertel Ausg. Erz. aus Hemac. Pariçiṣṭap. p. 224.

mitleid erfasst. Sie gab ihm auf seiner fussohle ein zeichen, nämlich: 'fliehe, so dass du nicht stirbst!' So floh er weg; dann rief sie: 'er ist fort, er ist fort!' Maṇḍiya zog sein schwert und lief ihm nach. Als Mūladeva ihn in der strasse ganz nahe sah, versteckte er sich hinter einem *liṅga*, das in der markt stand. Der dieb dachte, das *liṅga* wäre der mann, spaltete es mit seinem sabel[1] ganz durch und kehrte in's erdhaus zurück. Dort blieb er bis zum morgen und ging dann hinaus; in dem bazar bettelte er. Der König liess ihn durch seine gefolgsleute rufen. Da dachte er: 'der mensch da wurde nicht getötet, sicher ist es der König'. Er wurde von den leuten vorgeführt. Der König erhob sich von seinem sitz, begrüsste ihn ehrfurchtsvoll, liess ihn platz nehmen, sprach lange und freundlich mit ihm und sagte schliesslich: 'gieb mir deine schwester!' Er gab sie und der König heiratete sie. Sie erhielt auch viel geld. Nach verlauf einiger tage sagte der König zu Maṇḍiya: ich brauche geld'. Dieser gab wieder viel geld, und wurde von dem König sehr ehrfurchtsvoll behandelt. Noch einmal wurde darum gebeten, und er gab wieder. Der dieb genoss so sehr freundliche behandlung und ehrerweisung. Auf diese weise gab er all sein geld weg. Dann fragte Mūladeva die schwester; sie antwortete: 'jetzt besitzt er nichts mehr'. Nachdem Maṇḍiya so all sein geld weggegeben hatte, wurde er schliesslich gepfählt'.

So lautet die erzählung von Mūladeva und dem dieb Maṇḍiya. Der name hat in sanskrit deutlich Maṇḍika gelautet, denn Pavolini hat sicher recht, wenn er eine andeutung an unsere geschichte in Yogas. 2,72 *sambandhyam api gṛhyeta cāuryān Maṇḍikavan nṛpāiḥ* findet.[2] Sonst habe ich den namen nicht gefunden.

Die erzählung aber ist im gegensatz zum namen nicht alleinstehend; sie findet sich an mehreren stellen in der indischen erzählungslitteratur wieder. Zuerst findet sie sich in den Ausg. Erz. noch einmal, in der erzählung Agaladatta[3] (p. 67,8 ff.) und in Agaḍadatta v. 83 ff. (p. 73,10 ff.).[4] Die erste version lautet folgendermassen:

---

[1] *kaṅkamaeṇa asiṇā* eigentl. 'mit dem reiherschnabelförmigen schwert'.

[2] Dies scheint darauf zu deuten, dass die geschichte von Maṇḍika eine sehr bekannte war.

[3] Aus Çāntisūri, vgl. ib. p. VIII.

[4] Diese erzählungen sind übersetzt von A. Ballini, Agadadatta, Firenze 1903, der jedoch nicht litterarhistorisches bringt. Eine jugend-

[67] 'Auf diesem platz und in dieser zeit sagten die stadtbewohner zum könig: 'in des gottgefälligen stadt werden mauerbreschen, wie man es früher nicht gesehen hat, gemacht; und von irgend einem wird überaus viel gestohlen. Deswegen muss der gottgefällige die stadt bewachen lassen!' Dann wurden die schutzleute vom könig befohlen: 'innerhalb sieben tage müsset Ihr ihn greifen!' Als [Agaladatta][1] dies hörte, dachte er: 'dies ist eine glückliche frucht meines hierherkommens' und sagte zum könig: 'innerhalb sieben tage werde ich dir ihn vorführen, o herr'. Der könig hörte dies und sagte: 'tue es!' So ging Agaladatta frohen sinnes aus dem palast hinaus; er dachte nämlich: 'schurken und räuber schlendern gewöhnlich in allerlei verkleidungen in kneipen usw. umher; so will ich teils selbst teils durch diener solche stellen ausspähen'. Bei dieser nachforschung kam er auch aus die stadt hinaus; dort stand er in dem kühlen schatten eines mangobaums still, in schlechte, schmutzige kleider gehüllt, ein mittel den dieb zu fangen ersinnend. Sofort kam ein bettlermönch, etwas murmelnd und suchte den schatten des baumes. Nachdem er einen zweig mit früchten abgebrochen liess er sich dort nieder. Agaladatta sah, dass er kräftige waden und lange schenkel hatte und dachte in seinem herren: 'dass sind die merkmale eines frevlers, sicher ist er der dieb'. Der asket sprach: 'mein sohn, woher kommst du und mit welchen absichten gehst du umher?' Agaladatta antwortete: 'ehrwürdiger, ich komme aus Ujjeṇī, wo mein vermögen zu grunde gegangen ist'. Der andere antwortete: 'mein sohn, ich werde dir viel geld schenken'. Agaladatta sagte: 'durch dich bin ich beglückt'. Dann ging die sonne unter, die dämmerung kam. Der [falsche] asket nahm aus seinem dreistab ein schwert und umgürtete sich. Dann erhob er sich und sprach: 'lass uns in die stadt gehen'; Agaladatta folgte ihm und dachte: 'dies ist fürwahr der dieb'. Sie kamen in die stadt; an einem gewissen platz lag ein haus, wert mit offenen augen beschaut zu werden, das den grossen reichtum [seines besitzers] verriet. Dort machte der 'asket' eine bresche von der *çrīvatsa*-form[2] und trat ein; darauf schleppte

---

arbeit Pavolini's Le novelline prācṛite di Maṇḍiya e di Agaḷadatta, Roma 1892, habe ich freilich nicht gesehen, aber nach gütiger mitteilung des verfassers (23. II. 08) enthält sie nur eine übersetzung der beiden stücke.

[1] Der soeben anwesend war.

[2] *Çrīvatsa* ist ⊸⁰₀⊸ Unter den termen in Mṛcch. III (p. 47,11 ff. Stenzler) findet er sich nicht.

er einige körbe voll geldkübel heraus und ging fort, nachdem er Agaladatta dort hingestellt hatte. Dieser dachte: 'ich werde die sache gründlich untersuchen'. Dann kehrte der 'asket' zurück, nachdem er in einem *yakṣa*-tempel einige ihm getreue, arme männer gesammelt hatte; diese namen die körbe und liefen aus der stadt hinaus. Der 'asket' sprach: 'mein sohn, hier in einem alten garten werden wir ein stündchen schlafen, bis die nacht vorbei ist; dann gehen wir wieder fort'. Agaladatta antwortete: 'väterchen, das wollen wir tun!'. Die männer setzten die körbe dort hin und schliefen ein. Der 'asket' und Agaladatta bereiteten sich ein lager und stellten sich, als ob sie schliefen. Allmählich aber erhob sich Adaladatta, ging weg und stellte sich unter einen baum. Als der 'asket' sah, dass die männer schliefen, ermordete er sie ihrer arglosigkeit wegen; als er aber Agaladatta nicht auf dem bette sah, begann er ihn zu suchen. Indem er suchte, erhielt er von Agaladatta, der sich hinter den zweigen versteckt hatte, einen schwerthieb in die schulter. Als er wieder zu bewusstsein kam, sagte er: 'mein sohn, nimm dieses schwert und gehe nach der entfernten seite des begräbnisplatzes. Klopfe an die wand der kapelle[1]; dort wohnt in einer unterirdischen wohnung meine schwester, gieb ihr das schwert. Sie wird deine gattin werden und du bekommst dann all mein geld. Ich bin aber des schweren hiebes wegen schon ganz leblos'. Agaladatta nahm das schwert und ging dahin. Dort sah er die schwester aus dem haus herauskommen, schön wie ein dämonenmädchen[2], und sie fragte: 'woher bist du?' Agaladatta zeigte ihr das schwert. Mit kummer im herz, jedoch ihre sorge verhehlend, führte sie ihn in die kapelle. Sie bot ihm einen sitz an, Agaladatta nahm platz und beobachtete genau ihr benehmen. Sie aber bereitete mit grosser sorgfalt ein bett zu und sprach: 'ruhe hier aus!' Er aber schlief nicht ein, sondern verliess, weil er ihr misstraute, seinen platz und versteckte sich. Sie hatte aber früher einen stein bereit gelegt und liess ihn jetzt ins bett herunter fallen. Das bett wurde ganz zermalmt. Da sagte sie sehr vergnügt: 'ach, der mörder meines bruders ist getötet'. Darauf trat Agaladatta hervor, packte sie bei den haaren und rief: 'o du tochter einer hure! Willst du mich töten?' Da fiel sie ihm zu füssen und sagte: 'ich suche schutz bei dir'.

[1] So habe ich mit Ballini übersetzt, obwohl ja das wort nur ganz' unvollständig die bedeutung von *çāntigṛha* wiedergiebt.

[2] *Bhavanavāsinī*. Vgl. Jacobi SBE. XLV 225.

Er beruhigte sie [mit den worten]: 'fürchte nichts!' Dann nahm er sie in den königspalast mit, wo er von dem herrscher und dem volk verehrt wurde; so genoss er freuden und reichtum. [Es heisst ja:]

'Wie andere energische männer hier [in der welt] das glück geniessen'.

Mit ganz demselben einzelheiten, nur ausführlicher, wird diese von Çāntisūri erzählte geschichte bei Devendra in der erzählung Agaḍadatta vv. 83—154 [Ausg. Erz. p. 73,11—77,6] wiedergegeben, weshalb ich darauf verzichte dieses stück zu übersetzen.

Man sieht ja sofort, dass diese erzählung nur eine doublette der geschichte des Maṇḍiya ist. Abgesehen davon, dass das schicksal des diebes sich ein wenig verschieden in den beiden versionen gestaltet, hat die erzählung Agaladatta einen anderen zug eingeführt — von dem falschen asketen — der in der indischen litteratur gar nicht ungewöhnlich ist.

Eine geschichte, die bis in die kleinsten züge mit der geschichte von Maṇḍiya übereinstimmt ausser, dass sie von einem anderen novellenmotiv abgelöst wird,[1] findet sich in der 14ten erzählung der Vetālapañcaviṁçatikā; ganz dieselbe geschichte kommt später in KSS. CXII 148 ff. vor. Auch wird sich so was an anderen stellen finden[2]. Es ist somit die erzählung von Maṇḍiya keine originelle geschichte — sie findet sich ja an vielen stellen wieder; dass sie in den sagencyclus von Mūladeva eingefügt worden ist, hat wohl vornehmlichst darin seinen grund, dass man den grossen schelm und spitzbuben, den fürsten der schurken[3] (*dhūrtapati* KSS.) Mūladeva auch als geschickten späher und hinterführer auch eines meisterdiebes darstellen wollte.

Was schliesslich die geschichte von Mūladeva im grossen und ganzen betrifft, so habe ich mich schon oben mehrmals darüber ausgesprochen. Nur möchte ich hinzufügen, dass ich einen zug der sage von Mūladeva bei Devendra entweder als erfindung oder eher als auf unwissenheit der jainekommentatore beruhend auffasse. Dass nämlich Mūladeva schliesslich könig geworden ist, wird an-

[1] Nämlich wie ein mädchen in einem räuber verliebt wird; vgl. jāt. 318 (Fausbøll III 58 ff.).

[2] Vgl. z. b. jāt. 289 (Fausbøll II p. 427), eine geschichte, die in vielen zügen mit der Maṇḍiyaerzählung übereinstimmt.

[3] Oder 'der spieler' — vgl. *dhūrta* — bei BR.

derswo niemals erzählt: schon deswegen erscheint es verdächtig. Bestimmter aber spricht, für den verdacht der umstand, dass er als könig *Vikramarājā* heisst[1]. Mindestens an einer stelle in KSS. (CXXIV 131) tritt Mūladeva an dem hof des überall berühmten königs Vikramāditya in Ujjayinī auf; ich meine deswegen, dass dem jainakommentator, der diese erzählung von Mūladeva, die man bei Devendra findet, ursprünglich zusammenschrieb, eine reminiscenz dieser begebenheit vorschwebte, er vermischte aber die beiden persönlichkeiten und machte daraus eine. Auch sollte ja Mūladeva, der bei Devendra, seinem stürmischen lebenslauf zu trotz, als gläubiger dargestellt wird, schon in dieser welt seinen lohn empfangen. Denn die jainistischen laien sind ja keineswegs von ihrer religiosität so durchdrungen gewesen — und sind es am allerwenigsten in unserer zeit — dass sie deswegen die irdischen güter verschmäht hätten.

Ich habe hier oben einen versuch gemacht, die mir zugänglichen erzählungen von Mūladeva zu sammeln und kurz zu besprechen. Obwohl die resultate — wie fast überall wo es sich von personenkunde in Indien handelt — nicht sehr gross geworden sind, glaube ich doch damit eine gewisse nutze gebracht zu haben; und ich schliesse meine darstellung mit denselben worten, wie Pavolini es tat, ab: 'ad altri ricercatori ed illustratori più abili e competenti, il completare i miei brevi cenni, a vantaggio della scienza novellistica'. Denn die indische novellistik ist doch nicht nur die älteste, sondern in vieler hinsicht vielleicht auch die wichtigste in der welt. Und um Mūladeva hat sich eine wahre menge von novellen gesponnen, von denen uns aber leider nur spärliche reste erhalten zu sein scheinen.

---

[1] Ausg. Erz. p. 63,4. 31; 64,5.

B. *Nami (Nimi, Mahājanaka).*

Die erzählung vom könig Nami lautet bei Jacobi Ausg. Erz p. 41 ff. folgendermassen:

[41] 'Es gibt hier in Indien im Avantireiche eine stadt namens Sudaṁsaṇa; dort lebte der könig Maṇiraha. Dessen bruder Jugabāhu war kronprinz; dessen gemahlin, Mayaṇarehā mit namen, war mit der unübertrefflichsten schönheit und mit liebreiz ausgestattet und eine sehr gläubige frau. Diese beiden hatten einen sohn namens Candajasa, der alle tugenden besass. Einmal bekam Maṇiraha die Mayaṇarehā zu sehen und nach ihr lüstern dachte er 'wie kann ich mit dieser vereint werden? Doch, ich werde zuerst freundschaft mit ihr anknüpfen, dann werde ich ihren charakter kennen lernen und so in angemessener weise handeln'. Nachdem er so mit sich selbst beraten hatte, machte er, dass er freund mit ihr wurde und sandte ihr blumen, saffran, betel, kleider und schmucksachen. Es entstand jedoch in ihrem herzen kein böser gedanke. So verging eine zeit; nach deren verlauf sagte Maṇiraha zu Mayaṇarehā: 'o schöne, falls du mich zu deinem gatten nimmst, werde ich dich zur königin des ganzen landes machen'. Sie antwortete: 'frei davon hermaphrodit oder weib zu werden bist du mann geworden durch eine frühere tat — weil du von mir zurückgewiesen wurdest. Und wer kann sich wohl des reiches bemächtigen, wenn ich den titel 'gemahlin deines bruders, des kronprinzen' trage. Und weiter: gute männer fürchten sehr den tod, nicht tun sie in dieser welt etwas, das das kommende leben beschädigt'.

Denn:

'Lebende wesen zu schädigen, zu lügen, diebstahl zu verüben, nach eines anderen weib verlangen zu tragen — dadurch fürwahr geraten die seelen in die hölle'.

Deswegen, o grosser könig, sollst du an so etwas nicht denken und diese bösen gedanken meiden'. Als er dies hörte, stand er schweigend da; dann dachte er: 'nicht wünscht sie, während Juga-

bāhu lebt, einen anderen mann. Und weil er arglos ist, werde ich ihn töten, mit gewalt überwältigen. Denn es gibt kein anderes mittel'. So verging eine zeit. Einmal sah Mayaṇarehā im traume den mond[1] und erzählte es ihrem gatten. Dieser antwortete: 'o schönleibige, du wirst einen sohn gebären, einen mond für den ganzen erdkreis, wie der [wirkliche] mond für das firmament'. Dann wurde sie schwanger. Im dritten monat entstand bei ihr dieses verlangen: 'möchte ich die *Jiṇa's* und die heiligen verehren und immer die lehren der *titthayāra's* hören'. Nachdem dieses verlangen erfüllt worden war, verging ihre schwangerschaft ruhig. Einmal im frühling begab sich Jugabāhu mit Mayaṇarehā des vergnügens wegen in den garten, und während dem er sich an leckerbissen und getränken erfreute, ging die sonne am westlichen horizont unter. Die ganze erde wurde in dunkel gehüllt; Jugabāhu blieb aber im garten. Maṇiraha dachte: 'dies ist ein glücklicher zufall, denn erstens ist Jugabāhu in einem garten ausserhalb der stadt, zweitens hat er nur wenige bei sich, drittens ist es nacht und viertens ist der wald in dichtem dunkel verhüllt. Deswegen werde ich hingehen und ihn töten und werde dann mit Mayaṇarehā ohne furcht leben'. So nahm er einen krummsäbel und ging nach dem garten. Nach dem liebespiel war Jugabāhu in einer pisanglaube eingeschlafen. Rund herum sassen leute; Maṇiraha fragte 'wo ist Jugabāhu?' und erhielt darüber auskunft [42]. 'Aus angst, dass ihn ein feind in der nacht überwältigen könnte, bin ich hierher gekommen', sagte er und ging in die pisanglaube. Verwirrt erhob sich Jugabāhu und begrüsste ihn ehrfurchtsvoll. Maṇiraha sprach: 'komm 'mal mit, wir wollen in die stadt gehen, du bist lange genug hier gewesen'. Da begann Jugabāhu zu gehen. Ohne recht oder unrecht oder den tadel der leute zu bedenken und ohne furcht für das kommende leben versetzte Maṇiraha dem nichts fürchtenden Jugabāhu mit dem scharfen schwert einen heftigen hieb in die schulter. Des grossen schmerzes wegen fiel dieser mit geschlossenen augen zu boden. Mayaṇarehā schrie auf: 'ach, ein mord! ein mord!' Da kamen die leute mit erhobenen schwerten dorthin und riefen: 'was ist los?' Maṇiraha sagte: 'aus versehen fiel mir das schwert aus der hand. Fürchte also nichts, o schöne!' Die leuten erkannten aber das treiben des Maṇiraha und führten ihn mit gewalt in die stadt. Man erzählte dem Candajasa das

[1] Vgl. Ausg. Erz. p. 62,5.

schicksal des Jugabāhu; unter lauten klagerufen lief er mit vielen ärzten nach dem garten. Die ärzte pflegten den verwundeten; nach kurzer zeit aber ging das leben zu grunde, die augen schlossen sich, die glieder wurden starr, der ganze körper wurde blass durch das wegfliessen des blutes. Als Mayaṇarehā dies sah, flüsterte sie dem Jugabāhu diese lieblichen worte zu: 'grossmächtiger, sei aufmerksam! Du sollst keinen menschen hassen, sei gegen alle wesen freundlich, nimm zu dem vierfachen *sangha* deine zuflucht, missbillige die sünde, ertrage mit gleichmut dieses unglück, das dich um deiner taten willen befallen hat! Denn es heisst ja:

'Die handlungen, die ein mann in dieser oder irgend einer anderen existenz verübt hat, werden — das muss er wissen — die ursache [eines anderen lebens]'.

'Deswegen soll man sich wegzehrung für das nächste leben verschaffen. Also

'soll der weise sein schicksal annehmen, auf die höchsten dinge seinen glauben setzen und sein ganzes leben durch den guten lehrer, die schutzkammer der tugenden, anerkennen.

Töten von lebenden wesen, unwahrheit, diebstahl und verkehr mit anderer männer frauen soll man in dreifacher weise sein leben lang vermeiden.

Genau soll man weiter den achtzehn sünden widerstreben, sein wahres wesen soll man hegen und in seinem sinne auf die verehrung bedacht sein'.

Denn

'wessen zehn [letzte] atemzüge in den fünf verehrungen bestehen, der wird — falls er nicht zu *mokṣa* [= *nirvāṇa*] gelangt, notwendig als *vāimānika*-gott wiedergeboren'.

Also sollst du das hängen [an der welt] verlassen. Denn

'weder vater, mutter, söhne, brüder, freunde und verwandte noch haufen von reichtümern bereiten zuflucht in dem leidvollen *saṁsāra;*

Nur eins ist hier eine feste zuflucht aus den schmerzen, die in geburt, alter, tod und leid bestehen — ein fester grund für die wesen ist die von dem könige der *Jiṇa's* verkündete lehre'

[43]. [Nach einer kurzen zeit starb Jugabāhu, Mayaṇarehā aber, die den König fürchtete, entfernte sich in östlicher richtung und kam nach einem grossen walde. Dort gebar sie am ufer eines lotusteiches einen mit allen glückverheissenden zeichen begabten sohn. Am nächsten morgen wurde sie, als sie baden gegangen

war, von einem seeungeheuer gepackt, aber von einem *vidyādhara*-prinzen gerettet und nach Veyaḍḍha geführt. Mayaṇarehā weint und bittet ihn das söhnchen zu holen. Der jüngling erzählt, er sei der sohn des königs Maṇicūḍa in Rayaṇāvaha im Gandhārareiche und der königin Kamalāvaī, namens Maṇippabha. Maṇicūḍa aber habe nach langer regierung seinem sohn das reich gegeben und sei selbst einsiedler geworden; er verweile jetzt in Nandīsara um den jaina-tempeln verehrung zu bringen. Das söhnchen der Mayaṇarehā sei aber von dem im walde umherirrenden könige von Mahilā aufgenommen und dessen königin übersandt worden. Deswegen solle Mayaṇarehā sich beruhigen und ihn (Maṇippabha) zu gatten nehmen. [44]. Sie wünscht aber zuerst nach Nandīsara geführt zu werden. Aufzählung der jaina-tempel in Nandīsara. Mayaṇarehā verehrt die *tīrthakāra's* und fragt Maṇicūḍa nach dem schicksal ihres söhnchens. Dieser erzählt:]

'Höre! In Jambūdīva, in Puvvavideha, in der gegend von Pukkhalāvaī liegt eine stadt Maṇitoraṇa. Dort lebte ein weltherrscher namens Amiyajasa. Mit seiner gemahlin Pupphavaī hatte dieser zwei söhne: Pupphasiha und Rayaṇasiha.[1] Vierundachtzig lakhen vorweltlicher jahre regierten diese, wurden aber dann von der furcht des *saṁsāra* ergriffen und legten bei einem wandelnden asketen das gelübde ab. Sechzehn lakhen vorweltlicher jahre waren sie einsiedler, beim untergang des weltalters aber wurden sie *Indasāmāṇiya*-götter und lebten während zweiundzwanzig *sāgarovama's* im Accuyahimmel. Als sie so die götterfreuden gekostet, wurden sie in Dhāiyasaṇḍa als söhne des weltherrschers Hariseṇa und der königin Samuddadattā wiedergeboren: der eine hiess Sāgaradeva, der andere Sāgaradatta. Da diese das nichtige in der königswürde sahen, wurden sie einsiedler bei dem lehrer der zwölften dreiwelt Daḍhasuvvaya. Im dritten jahre wurden sie von einem blitzschlag getötet und lebten dann während siebzehn *sāgarovama's* im Mahāsukkahimmel. Dort lebten sie als götter längere zeit. Einmal kamen sie zur verehrung des zweiundzwanzigsten heiligen; dabei fragten sie diesen: 'als welche werden wir wiedergeboren werden?' Er antwortete: 'der eine von euch wird sohn des königs Jayaseṇa in Mahilā werden, der andere wird sohn des königs Jugabāhu und der seiner gemahlin Mayaṇarehā in Sudaṁsaṇa werden. Eigentlich

[1] So Jacobi. Die hdschrr. haben: A *Pupphasiṁho*, B *Pupphasiho* und AB *Rayaṇasīho*.

werdet Ihr vater und sohn werden. So ist der eine zuerst im Videha [45] reich in der stadt Mahilā im leibe der königin Vaṇamālā, der gemahlin des Jayaseṇa, empfangen worden. Zu richtiger zeit wurde er geboren und bekam den namen Paumaraha. Als Paumaraha jüngling geworden, gab ihm der vater das reich und zog in die hauslosigkeit hinaus; so wurde Paumaraha grosskönig. Seine gattin hiess Pupphamālā. So verging eine zeit seiner regierung. Der zweite gott aber wurde am ende des weltalters als dein sohn wiedergeboren. Und Paumaraha hat sich auf einem pferd von umgekehrter dressur im walde verirrt; dort umherschweifend sah er heute deinen sohn. Wegen in früheren existenzen entstandener liebe wurde er überaus froh. Weiter kam das gefolge her, das nach des königs fusspuren suchte; dann bestieg er einen elephanten und kehrte in seine stadt zurück, wo er das kind der Pupphamālā übergab. Man feierte die geburtsfeier und das kind wurde mit grösster liebe gepflegt'.

[Während dem der heilige dies erzählte, kam ein mit allerlei schönen sachen geschmückter wagen dahin; aus diesem stieg ein gott und verehrte die Mayaṇarehā und den heiligen. Dann erzählte er folgendes:] 'es lebte in Sudaṁsaṇa ein könig Maṇiraha, dessen bruder hiess Jugabāhu. Wegen irgend eines früheren verbrechens wurde der im frühling in einem garten von seinem eigenen bruder Maṇiraha in der schulter verwundet. Nachdem er zuerst durch Mayaṇarehā die lehre des Jiṇa gehört, von den folgen des zornes frei geworden und den wahren glauben angenommen hatte, starb er und ist jetzt im fünften himmel[1] ein Indasāmāṇiyagott. Und dieser bin ich. Sie aber ist meine lehrerin, durch sie habe ich die wurzel des glaubens, die *Jiṇa*-lehre gehört. Denn es heisst ja:

'Den, durch welchen man in dem rechten glauben befestigt wird — sei er ein mönch oder ein haushalter — nennt man seinen lehrer, der einem den glauben gegeben hat'.

Deswegen habe ich zuerst sie verehrt. Es heisst ja auch:

'Sogar durch tausend millionen von mit allen vorzügen ausgestatteten höflichkeitsbezeugungen viele existenzen hindurch wird den gebern des rechten glaubens nur schlechte vergeltung zu teil'.

Als der *vidyādhara* dies hörte, dachte er: 'ach, welche macht besitzt doch die lehre der *Jiṇa's!* Es heisst ja: [46] 'In dem endlosen *saṁsāra* finden die lebenden wesen lauter unglück, so lange sie nicht mit eifer die lehre der *Jiṇa's* folgen'.

[1] *Bambhaloyakappa.*

Der gott aber sagte zu Mayaṇarehā: 'o rechtgläubige, wie kann ich dir etwas gefälliges tun?' Sie antwortete: 'das ist eigentlich nicht möglich, weil ich an der von geburt, alter, tod, krankheit und kummer befreienden entsagung festhänge. Doch, o gott, führe mich nach Mahilā! Dort will ich das glück meines sohnes sehen; dann werde ich nur an das nächste leben denken'. Dann wurde sie augenblicklich von dem gotte nach Mahilā geführt. Dies ist der ort, wo der herr Nami und 'der herr Mallī'[1] geboren, mönche geworden und die erleuchtung erlangt haben. [Dort verehrte Mayaṇarehā die tempel, weigerte sich aber ihren sohn zu sehen und wurde nonne, namens Suvvayā].

Das kind aber lebte im hause des Paumaraha in grossem glück. Die gegner des königs aber wurden gedemütigt *(namiyā)*; deswegen nannte er das kindchen Nami. Von fünf ammen umgeben wuchs das kind glücklich auf. Mit acht jahren machte er sich alle künste, wissenschaften und nützliche kenntnisse zueigen. Allmählich gelangte er ins jugendalter. Mit achttausend mädchen aus der Ikkhāgufamilie, die sogar götterfrauen an schönheit übertrafen, wurde er vermählt; unter diesen genoss er wie Indra eine zeitlang ausserordentliche freuden. König Paumaraha aber bemerkte allmählich die nichtigkeit dieser welt, setzte den prinzen Nami als könig in Videha ein, übte die schöne tugend der selbstbezähmung, erlangte die höchsten kenntnisse und gelangte zum obersten platz in der dreiwelt. König Nami aber regierte eine zeitlang in grosser majestät.

[Maṇiraha aber starb in der mordnacht an einem schlangenbiss und Candajasa wurde sein nachfolger].

[47]. Einmal geschah es, dass ein dem Nami gehöriger weisser elephant, der vorzüglichste im ganzen reiche, seinen pfosten brach und in der richtung des Vinjha-waldes lief. Dann kam er in der nähe von Sudaṃsaṇapura. König Candajasa ging gerade nach der reitbahn; dabei bemerkten die leute den elephanten und erzählten es dem könige. Dieser liess ihn festnehmen und in der stadt hüten. Die späher bemerkten es und meldeten dem Nami, dass der weisse elephant von könig Candajasa gefangen genommen worden wäre. Darauf liess könig Nami dem Candajasa sagen: 'der weisse elephant gehört mir, sende ihn zurück!' Candajasa aber antwortete: 'kleino-

[1] *Mallī* ist der neunzehnte *tīrthakara*, das einzige weib unter diesen. Sie war tochter des könig Kumbhaka von Mithilā. Ihre geschichte erzählt ausführlich Nāyādh. VIII; vgl. auch KS. 185 f. u. s. w.

dien sind nicht mit dem namen eines gewissen versehen; der stärkste mag sie nehmen. Es heisst ja:

'Wer verschenkt [die erde], wem wird [sie] gegeben? wer erhält [sie] als erbe, wem gehört [sie] immer? Nur durch vorzügliche tapferkeit beherrschen die könige die erde'.

Mit solchen unhöflichen worten wurde der bote nach Mahīlā zurückgesandt und erzählte dem herrscher die antwort des Candajasa. Nami erzürnte heftig und zog mit seinem ganzen heer gegen Candajasa Als dieser erfuhr, dass könig Nami sich näherte, zog er mit seinem heer aus; es begegnete ihm aber ein ungünstiges omen. Da sprachen die minister zu Candajasa: 'lass die tore schliessen und bleibe hier, dann werden wir zu günstiger zeit streiten!' Der könig tat es. Nami kam dann herbei und belagerte die stadt von allen seiten. Durch das schwatzen der leute bekam der ehrwürdige Suvvayā kunde davon und dachte: 'mögen sie nicht durch mord in die hölle gelangen. Deswegen will ich hingehen und die beiden besänftigen'. Mit erlaubnis der oberin ging sie von nonnen begleitet nach Sudaṁsaṇapura; dort bekam sie den könig Nami zu sehen. Nami bot ihr den vernehmsten platz an, begrüsste sie und setzte sich auf den boden. Die ehrwürdige predigte die jainalehre, die vollständiges glück gewährt; dann sagte sie: 'o grosser könig, wertlos ist die königswürde, vom sinnesgenusse erntet man bittere früchte, die sünder gelangen notwendigerweise in die höllen, die mit unglück gefüllt sind. Weil dem so ist, sollst du dich aus diesem streit zurückziehen. Und weiter: wie schrecklich ist nicht der streit mit dem älteren bruder'. Nami fragte: 'wo ist mein älterer bruder?' Die ehrwürdige erzählte ihm dann seine wahre lebensgeschichte. Aus stolz wollte er aber nicht zurückkehren. Darauf ging sie durch ein pförtchen in die stadt und begab sich nach dem palast. Die diener erkannten sie, könig Candajasa begrüsste sie. Unter tränenströmen fiel er der ehrwürdigen zu füssen; dann setzte er sich auf den boden. Candajasa fragte: 'ehrwürdige, was für ein unglückliges gelübde ist dies?' Die ehrwürdige erzählte ihm die ganze geschichte. Candajasa fragte: 'wo ist dann dieser mein bruder?' Sie antwortete: 'er belagert deine stadt'. Da zog er mit vor freude zitterndem herzen aus der stadt heraus. Als Nami seinen bruder kommen sah, ging er ihm entgegen und fiel ihm zu füssen. Von seinem älteren bruder wurde er fröhlich hineingeführt. Nami wurde dann von Candajasa zum könig geweiht (indem dieser sagte): 'sei herrscher des ganzen [48]

Avantilandes!' Candajasa aber legte das gelübde ab und lebte glücklich.

Und könig Nami führte eine strenge herrschaft in den beiden reichen; so verging eine lange zeit. Einmal aber befiel ihn ein heftiges fieber. Die ärzte verzweifelten an seiner rettung. Da rieben die königinnen sandel um salbe zu machen und hatten dabei die armringe an. Das klingeln der spangen gab im ganzen hause ein widerhall. Der könig sagte: 'meine ohren werden gepeinigt'. Die königinnen legten eine spange nach der anderen ab, nur eine blieb sitzen. Dann fragte der könig: 'warum klingen die armringe nicht mehr?' Sie erzählten ihm, die seien abgelegt worden. Von seinem unglück betroffen aber dachte er: 'die vielen sind daran schuld, nicht die eine. Denn es heisst ja:

'wo ein grosser haufen oder eine menge ist, dort ist das grosse unglück, das glück gedeiht nicht da'.

Falls ich also von dieser krankheit frei werde, lege ich das gelübde ab. Dann trat der vollmond im Kattiyamonat ein. [Der könig sieht jetzt im schlaf einen traum, wodurch er sich seiner vorigen existenz erinnert. Er erwacht und wird mönch. Dann heisst es:]

'Nachdem könig Nami, der fürst von Mahilā, das klingen vieler und das nichtklingen einer armspange gehört, wurde er mönch'.

Dieses stück bildet die kommentierende einleitung zum neunten kapitel des Uttarajjhayaṇa, genannt *Namipabbajjajjhayaṇaṁ* 'das kapitel vom *pravrajyā* des Nami' (übers. bei Jacobi SBE. XLV 35 ff.). Das kapitel beginnt, wie im allgemeinen die itihāsa's im Utt.[1] mit einigen kurzen epischen angaben, die in wenigen worten den hauptsächlichen inhalt der rahmenerzählung angeben. Es heisst nämlich:

1. *caiūṇa devālāṇao uvavanno māṇusaṁmi logaṁmi*
   uvasantamo haṇijjā sarai porāṇiyaṁ jāiṁ.
2. *jāiṁ sarittu bhayavaṁ sahasaṁbuddho aṇuttare dhamme*
   puttaṁ thavittu rajjaṁmi abhinikkamaī Namī rāyā.

d. h. [1] 'aus der götterwelt niedergestiegen' in der menschenwelt geboren, nachdem er den einfluss der verblendung besiegt hatte, erinnerte sich [Nami] seiner vorigen geburt;

[2] nachdem der könig Nami sich daran erinnert hatte, wurde der ehrwürdige ein *svayaṁsaṁbuddha* in der besten lehre, setzte seinen sohn als könig ein und legte das mönchsgelübde ab'.

---

[1] Vgl. z. b. XII 1—3; XIII 1—4; XIV 1 ff.; XVIII 1 ff. usw.

Nami zieht jetzt fort. Da begegnet ihm Sakka als brahmane verkleidet. Es heisst darüber:

6. *abbhuṭṭhiyaṁ rāyarisiṁ pavajjāṭhāṇam uttamaṁ*
Sakko māhaṇarūveṇaṁ imaṁ vayaṇaṁ abbavī:

'zum königlichen weisen, der den ausgezeichneten zustand der *pravrajyā* erreicht hatte, sprach Sakka als brahmane verkleidet folgende worte:

Jetzt folgt die unterredung zwischen Sakka und Nami, die sich bis v. 54 erstreckt.

7. *kiṁ nu bho ajja Mahilāe*[1] *kolāhalagasaṁkulā*
suvvanti dāruṇā sāddā pāsāesu gihesu ya'.
8. *eyaṁ aṭṭhaṁ nisāmittā heūkāraṇavāio*
tao Namī rāyarisī devindaṁ iṇaṁ abbavī:
9. *'Mahilāe ceie vacche sīyacchāe Maṇorame*[2]
paṭṭapupphaphalovee bahūṇaṁ bahuguṇe sayā.
10. *vāeṇa hīramāṇaṁmi*[3] *ceiyaṁmi Maṇorame*
duhiā asaraṇā attā ee kandanti bho khagā'.
11. *eyaṁ aṭṭhaṁ nisāmittā heūkāraṇavāio*
tao Namiṁ rāyarisiṁ devindo iṇaṁ abbavī:
12. *'esa aggī ya vāo ya eyaṁ ḍajjhai mandiraṁ,*
bhayavaṁ anteuraṁ teṇaṁ kīsa ṇaṁ nāvapekkhie'.
13. = 8.
14. *'suhaṁ vasāmo jīvāmo jesiṁ mo natthi kiṁcaṇaṁ*
Mahilāe ḍajjhamāṇṇe na me ḍajjhai kiṁcaṇa.[4]
15. *cattaputtakalattassa nivvāvārassa bhikkhuṇo*
piyaṁ na vijjae kiṁci appiyaṁ pi na vijjae.
16. *bahuṁ khu muṇiṇo bhaddaṁ aṇagārassa bhikkhuṇo*
savvao vippamukkassa egantaṁ aṇupassao'.
17. = 11.
18. *'pāgāraṁ kāraittāṇaṁ gopuraddālagāṇi ya*
usūlagasayagghīo tao gacchasi khattiyā.
19. = 8.
20. *'saddhaṁ nagaraṁ kiccā*[5] *tavasaṁjamam*[6] *aggalaṁ*
khantī niuṇapāgāraṁ tiguttaṁ duppadhaṁsagaṁ.

---

[1] Vgl. SBE. XLV 36 n. 1. Es ist *Mahilā* zu lesen.

[2] Vgl. MBh. XII 4932 *çītacchāyo manoramaḥ* usw. bei Franke WZKM. 20, 366.

[3] Zu *har-*, s. Vr. 8,60, Hc. IV 250, Pischel Pkt. Gr. p. 371, wo also bei M.JM. *hīrai* auch AMg. zuzusetzen ist.

[4] Über diesen vers s. unten.

[5] Vgl. Dhp. 40^{b}: *nagarūpamaṁ cittaṁ idaṁ thapitvā.*

[6] So die Berl. Hdschrft; die ṭīkā daselbst hat aber wie die hdschr. Jacobi's *tavasaṁvaraṁ.*

21. *dhaṇuṁ parakkamaṁ kiccā jīvaṁ ca iriyaṁ sayā*
dhiiṁ va keyaṇaṁ kiccā sacceṇaṁ palimanghae[1]
22. *tavanārāyajutteṇaṁ bhirūṇaṁ kammakaṁcuyaṁ*
muṇī vigayasaṁgāmo bhāvao parimuccaī'.
23. = 11.
24. *'pāsāe kāraittāṇaṁ vaḍḍhamāṇagihāṇi*[2] *ya*
vālaggapāiyāo ya tao gacchasi khatttiyā'.
25. = 8.
26. *'saṁsayaṁ khalu so kuṇai jo magge kuṇaī gharaṁ*
jattha vā gantuṁ icchijjā tattha kuṇejja sāsayaṁ'.
27. = 11.
28. *'āmose lomahāre ya gaṇṭhibhee*[3] *ya takkare*
nāgarassa khemaṁ kāūnaṁ tao gacchasi khattiyā'.
29. = 8.
30. *'asaṁ nu maṇussehiṁ micchā daṇḍo pajujjae*
akāriṇuṭṭhā baddhanti muccaī kārago jaṇo.
31. = 11.
32. *'je kei paṭṭhivā tujjhaṁ no namanti narāhivā*
vase te ṭhāvaittāṇaṁ tao gacchasi khattiyā.
33. = 8.
34. *'jo sahassaṁ sahassāṇaṁ saṁgāme hojjae*[4] *jiṇe*
egaṁ jiṇijjā appāṇaṁ esa so paramo jao.
35. *appāṇam eva jubbhāhi kiṁ tu jujjhāṇāṁ bajjhao*
appaṇā-m-eva appāṇam jaittā suhaṁ ehae.
36. [5]*pancindiyāṇi kohaṁ va māṇaṁ māyaṁ vā taheva lohaṁ va*
dujjayaṁ ceva appāṇaṁ savvam appe jie jiyaṁ'.
37. = 11.
38. *'jaittā viule janne bhoittā samaṇamāhaṇe*
daccā bhoccā ya jiṭṭhā ya tao gacchasi khattiyā'.
39. = 8.
40. *'jo sahassaṁ sahassāṇaṁ māse māse gavaṁ dae*
tassa vi saṁjame seo adintassa vi kiṁcaṇaṁ'.

---

[1] Oder *pali-m-angh*^{0}; *aṅgh* und *maṅgh* in der bed. 'reprehendere, spernere' (*ākṣepe*) in Dh. 4,46 und 37. Wohl auch 'werfen' wie hier.

[2] Vgl. SBE. XLV 38 n. 1.

[3] Skt. *granthibheda* und *granthicchedaka* 'beutelschneider' Manu, Yājñ usw.

[4] Vgl. Pischel Pkt. Gr. p. 330.

[5] Über das metrum vgl. SBE. XLV 39 n. 1.

41. = 11.
42. *'ghorāsamaṁ caittāṇaṁ annaṁ paṭṭhesi āsamaṁ*
iheva posaharao bhavāhi maṇuyāhivā'.
43. = 8.
44. *'māse māse u jo bālo kusaggeṇaṁ nu bhuṇjae*
na [so] suyakkhāyadhammassa kālaṁ agghai soḷasiṁ'.[1]
45. = 11.
46. *'hiraṇṇaṁ suvaṇṇaṁ maṇimuttaṁ kaṁsaṁ dūsaṁ ca*
vāhaṇaṁ
kosaṁ vaḍḍhāvaittāṇaṁ tao gacchasi khattiyā'.
47. = 8.
48. *'suvaṇṇarupassa u pavvayā bhave*
siyā hu Kelāsasamā asaṁkhayā
narassa luddhassa na tehiṁ kiṁci
icchā hu āgāsasamā aṇantiyā.
49. *puḍhavī sālī javā ceva*
hiraṇṇaṁ pasūhiṁ sahā
paḍipunnaṁ nālaṁ egass'
ii vijjā tavaṁ care.[2]
50. = 11.
51. *'accheragaṁ abbhuyae bhoe cayasi paṭṭhivā*
asante kāme paṭṭhesi saṁkappehiṁ vihannasi'.
52. = 8.
53. *'sallaṁ kāmā visaṁ kāmā kāmā āsīvisovamā*[3]
kāme paṭṭhemāṇā akāmā janti duggayaṁ.
54. *ahevayai koheṇaṁ māṇeṇaṁ ahamā gaī*
māyagaipaḍigghao lo(b)hāo duhao bhayaṁ'.

Dann wirft Indra seine verkleidung weg und erweist dem ehrwürdigen seine ehresbezeugung (vv. 55—60):

55. *avaujjhiūṇa māhaṇarūvaṁ viuruviūṇa indattaṁ*
vaṁdai abhiṭṭhuṇanto imehiṁ mahurāhiṁ vaggūhiṁ.

---

[1] Dieser vers ist mit Dhp. 70: *māse māse kusaggena bālo bhuñjetha bhojanaṁ na so saṁkhatadhammānaṁ kālaṁ nagghati solasiṁ* identisch.

[2] Vgl. Mārasaṁy. II 10,6 (= Divyāvad. p. 224, vgl. Windisch Māra u. Buddha p. 108 n. 3): *pabbatassa suvaṇṇassa jātarūpassa kevalo dvittā va nālam ekassa iti vidvā samañcare.*

[3] Vgl. zu dieser zeile Aṅg. Nik. IV p. 289: *sallaṁ te kāmānaṁ adhivacanaṁ*, jāt. 366 g. 4: *evameva manussesu visaṁ kāmā samohitā* und Therig. 451 *kāmā kaṭukā āsīvisūpamā.*

56. *'aho te nijjio koho! aho māṇo parājio!*
aho nirakkiyā māyā! aho loho vasīkao!
57. *aho te ajjavaṁ sāhū! aho te sāhū maddavaṁ!*
aho te uttamā khantī! aho te muttī uttamā!
58. *ihaṁsi uttamo bhante pacchā hohisi uttamo*
loguttamuttamaṁ ṭhāṇaṁ siddhaṁ gacchasi nīrao!
59. *evaṁ abhiṭṭhuṇanto rāyarisiṁ uttamāi saddhāe*
pāyāhiṇaṁ karinto puṇo puṇo vandae Sakko.
60. *tā vandiūṇa pāe cakkankusalakkhaṇe muṇivarassa*
āgāseṇa uppaio laliyacavalakuṇḍalatirīḍī.

Dann folgen die abschliessenden verse:

61. *Namī namei appāṇaṁ sakkhaṁ Sakkeṇa coio*
caiūṇa gehaṁ Vedehī sāmaṇṇe pajjavaḍḍhio.
62. *evaṁ karinti saṁbuddhā paṇḍiyā paviyakkhaṇā*
viṇiyaṭṭanti bhogesu jahā se Namī rāyarisī.

In übersetzung lautet das kapitel etwa so:

[7] Weswegen ist jetzt Mahilā erfüllt von geschrei? Schreckliche klagen hört man in palästen und anderen häusern'.

[8] Als Nami, der königliche weise, dies hörte, antwortete er dem götterkönig, gründe und ursachen anführend, folgendermassen

[9] 'In Mahilā in dem garten Manorama[1] steht ein baum mit blättern, blüten und früchten beladen, der kühlen schatten gibt und immer der zufluchtsort vieler (vögel) ist.

[10] Wenn jetzt der garten Manorama vom sturmwinde gepackt wird, schreien die vögel, die geplagt, ohne zuflucht und elend sind'.

[11] Als der götterkönig diese erwiderung hörte, antwortete er, gründe und ursachen weiter verfolgend, dem königlichen weisen Nami folgendermassen:

[12] 'Es ist feuer und sturm, dein palast steht in feuer! Ehrwürdiger, warum beobachtest du nicht deinen harem?'

[13] = 8.

[14] 'Glücklich sind wir, glücklich leben wir, denen nichts gehört; falls Mahilā brennte, brennt doch nichts, das mir gehörte.

[15] Einem mönche, der kinder und frau verlassen und das handeln niedergelegt hat, geschieht nichts liebes aber auch nichts unliebes.

---

[1] Meine übersetzung weicht hier von der Jacobi's 'in M. is the sacred tree Manoramā' ab; Lakṣmīvallabha erklärt *ceie* mit *udyāne*.

[16] Es gibt viel glück für einen weisen, einen hauslosen mönch, der von allem [weltlichen] gelöst ist und sich selbst ganz allein sieht'.

[17] = 11.

[18] 'Baue eine mauer, tore und festungswerke; schaffe einen grab und *çataghnī's*, dann wirst du ein *kṣatriya* sein.

[19] = 8.

[20] 'Indem man den glauben zu seiner festung, die askese zum riegel und die geduld zu einer starken mauer, die dreifach behütet[1] und schwierig zu zerstörend ist,

[21] indem man den eifer zu seinem bogen und die *iriyā* zur sehne und die festigkeit zum ende des bogens macht, soll man mit der wahrheit [den pfeil] abschiessen,

[22] indem man mit dem pfeil — der askese ist — den panzer der feinde — *karman* — durchbohrt — so wird der weise, nachdem er in dem streit gesiegt hat, von dem *saṃsāra* gelöst'.

[23] = 11.

[24] 'Baue paläste und unübertreffliche häuser und türme — dann wirst du ein *kṣatriya* sein'.

[25] = 8.

[26] 'Nur gefahr gewinnt der, der sein haus am wege baut; wohin man immer geht, dort mag man seine zuflucht suchen'.

[27] = 11.

[28] 'Strafe diebe und beutelschneider und räuber; schaffe der stadt ruhe — dann wirst du ein *kṣatriya* sein'.

[29] = 8.

[30] Öfters strafen die menschen in verkehrter weise; unschuldige werden verhaftet, schuldige werden frei gelassen'.

[31] = 11.

[32] 'O herrscher, bringe die könige, die dir nicht geh in deine gewalt — dann wirst du ein *kṣatriya* sein'.

[33] = 8.

[34] 'Wenn auch jemand tausend und aber tausende von feinden besiegte, so ist doch dessen sieg der grösste, der sich selbst besiegt.

[35] Bekämpfe dein eigenes selbst, warum sollst du mit anderen kämpfen? Falls man mit hülfe der 'selbst' das 'selbst' besiegt, gewinnt man glück.

---

[1] Oder: 'mit den drei *gupti's* versehen'.

[36] Die fünf sinne, zorn, stolz, wahn und geiz — das ganze 'selbst' ist schwierig zu bekämpfen; ist es aber besiegt, so ist der ganze sieg gewonnen'.

[37] = 11.

[38] 'Bringe grosse opfer, füttere asketen und brahmanen, verteile gaben, lebe in freuden und opfere — dann wirst du ein *kṣatriya* sein'.

[39] = 8.

[40] 'Wer jeden monat tausend und aber tausend von kühen verteilt — besser ist er, falls er auch nichts gibt, sich aber selbst bezähmt'.

[41] = 11.

[42] 'Du hast ein schreckliches *āçrama* verlassen und gehst jetzt in ein anderes; hier sollst du, o menschenheld, bleiben und nur die fasten beobachten'.

[43] = 8.

[44] 'Falls ein tor jeden monat nur ein *kuça*blatt voll nahrung zu sich nehmen würde[1], so wäre er doch nicht ein sechszehntel so viel wert wie einer, der das wahre gesetz kennt'.

[45] = 11.

[46] 'Vermehre deine [schätze von] gold, silber, edelsteinen, perlen, kupfer, kleidern und wagen — dann wirst du ein *kṣatriya* sein'.

[47] = 8.

[48] 'Falls es auch unzählige berge aus gold und silber, gross wie Kelāsa gäbe, so würden sie doch nicht für einen geizigen mann [ausreichen], denn seine begierden sind weit wie der luftraum und ohne grenzen.

[49] Die erde mit reis und korn, gold und vieh — alles zusammen würde nicht einem einzigen manne genug sein — wenn man dies weiss, mag man askese üben'.

[50] = 11.

[51] 'Wunderlich fürwahr, o fürst! die sonderbarsten genüsse verwirfst du; nach nicht existierenden genüssen suchst du — eben durch dein verlangen wirst du zu grunde gehen'.

[52] = 8.

[53] 'Ein pfeil sind die genüsse, gift sind die genüsse, wie giftige schlangen sind die genüsse; die welche nach genüssen jagen erlangen sie nicht und geraten in die hölle.

[1] Der sinn der stelle geht aus der erzählung von Jambuka im komm. zu Dhp. 70 vor. Ich verdanke diese nachricht Herrn cand. phil. Smith.

[54] Durch zorn versinkt er, durch stolz [gelangt er in] die niedrigste lage, wahn wird ihm ein hindernis auf dem wege sein, durch geiz wird er in beiden welten schreck erfahren'.

[55] Die brahmanengestalt fallen lassend und die Indragestalt wiederannehmend, begrüsste ihn [Sakka] ehrfurchtsvoll mit diesen lieblichen worten:

[56] 'Schön! du hast den zorn besiegt; schön! du hast den stolz zu boden geschlagen; schön! du hast den wahn vernichtet; schön! du hast den geiz unter deinen willen gebracht.

[57] Schön ist deine einfachheit, o heiliger! schön ist deine demut, o heiliger! schön ist deine unübertreffliche geduld, deine vollständige erlösung!

[58] In dieser welt, o ehrwürdiger, und in der anderen wirst du der vornehmste sein; ohne sünden wirst du deine vollendung, die allerhöchste stelle, erreichen'.

[59] Nachdem Sakka den unübertrefflichen königlichen weisen in deiser weise gelobt, wendete er ihm im rechten glauben die rechte seite zu und begrüsste ihn wieder und wieder.

[60] Nachdem er so den füssen des trefflichen weisen, die mit rad und haken gezeichnet waren, seine ehrerbietung erwiesen hatte, flog er durch den luftraum mit lieblich klingelnden ohrringen und kopfputz.

[61] Nami verneigte sich selbst; ermahnt von Sakka verliess der könig von Videha sein haus und wiedmete sich dem asketenstand.

[62] So tun die völlig erleuchteten, die weise und geschickt sind; sie verlassen die genüsse wie Nami, der königliche weise.

Die Utt.-erzählung führt also in die legende ein neues motiv ein, das gespräch zwischen dem als brahmane erscheinenden Indra,[1] der als versucher auftritt, und Nami, der schon seine stadt verlassen hat. Eine jainistische version, die dieses element der erzählung mit der geschichte bei Devendra vereinigt finden wir in der 10ten geschichte des Kathākoça ('Story of Madanarekhā and her son Nami', bei Tawney p. 18 ff.). Hier wird nämlich nicht nur die ganze geschichte bei Devendra bis zum schluss (episode mit den armspangen, *bodhi*) erzählt, sondern auch das gespräch Namis mit Indra, dieses jedoch viel kürzer als in Utt. Der berühmte vers vom brande in Mithilā findet sich hier wieder. Die gāthā's

[1] So tritt Indra ja z. b. auch in der bekannten Çunaḥçepalegende (Āit. Br. 7, 15, 1 ff.) auf. Vgl. weiter Divyāvad. p. 473.

aber, die sich in dieser version finden, sind fast alle epischen inhalts und zeigen also m. e. unzweifelhaft, dass wir es hier mit resten einer alten metrischen biographie des berühmten königs und *pratyekabuddha* zu tun haben. Ob spuren derselben sich auch anderswo vorfinden, wird sich später aus diesen untersuchungen ergeben.

Mit dieser erzählung zeigt eine gewisse ähnlichkeit die 9te geschichte des Kathākoça ('Story of prince Yaçobhadra', Tawney p. 13 ff.)[1]. Sie lautet kurz folgendermassen: In der stadt Sāketa lebten einmal zwei brüder, der könig Puṇḍarīka und sein jüngerer bruder, der kronprinz Kuṇḍarīka;[2] des letzteren gattin hiess Yaçobhadrā. Puṇḍarīka wird in sie verliebt und sucht sie zu verführen. Yaçobhadrā aber weigert sich ihm zu gehorchen. Heftig zürnend gibt P. seinem bruder gift, woran K. stirbt. Yaçobhadrā aber entflieht sofort und legt das gelübde ab bei Suvratā,[3] einer heiligen jainaschwester. Sie vergisst es aber dieser zu erzählen, dass sie schwanger ist; als dies später entdeckt wird, siedelt sie nach dem hause eines bruders, namens Sugupta, über und gebiert dort einen sohn, den sie Yaçobhadra nennt. Dieser soll mönch werden, vermag es aber nicht, sondern begibt sich nach Sāketa um zusammen mit Puṇḍarīka zu regieren. Dort wird er aber zusammen mit seinem oheim P. und vielen anderen durch die worte einer schauspielerin dazu bewegt, wieder das gelübde abzulegen.

Diese erzählung scheint mir kaum was anderes zu sein als eine umarbeitung der Namisage; dass wir es mit einer gewöhnlichen legende über erlangung von *bodhi* zu tun haben, zeigt ja der schluss, wo viele menschen durch einen unbedeutenden zufall bekehrt werden.

Andere mehr zufällige nennungen des Nami in der jainalitteratur finde ich Utt. XVIII 45 (= die vier *patteyabuddha's* s. oben) und 46 = Utt. IX 61; Sūyag. I 3, 4, 2 wo er zusammen mit Rāmagupta, Bāhuka und Tārāgaṇa[4] genannt wird, gefunden; KS. 184, wo er als der 21ste *tīrthakara*, 584000 jahre vor Mahāvīra lebend, dargestellt wird, sowie Āup. S. 76, wo er als *Videhe* (Q *Vedeha*°) *rāyā* bezeichnet wird.

[1] So schon Leumann in seiner anm. zur stelle.

[2] Wohl nur eine zufällige entstellung von *Kaṇḍarīka* (in Nāyādh. XIX kommen zwei brüder P. und K. vor, vgl. auch Āvaç. erz. IX 54,15).

[3] So nennt sich ja Madanarekhā, nachdem sie das gelübde abgelegt hat, in der Namierzählung

[4] Çīlāṅka schreibt statt dessen Nārāyaṇa.

Um also die jainistischen traditionen, soweit ich sie kenne, *kurz zusammenzufassen: Nami* war *ein berühmter* könig von Mithilā im Videhareiche. Sein vater war durch seinen oheim ermordet worden und seine mutter war mit ihm — der noch nicht geboren war — entflohen. Später wurde er von einem kinderlosen könige in Mithilā aufgenommen und zu seinem nachfolger gemacht. Als er aus gewisser veranlassung mit seinem bruder krieg beginnt, erhält er durch seine mutter, die inzwischen nonne geworden, über den wahren sachverhalt aufklärung. Später wird er von einem fieber befallen und als seine gemahlinnen deswegen sandel reiben, wird er durch das klingen mehrerer und das nichtklingen einer einzigen armspange zur erleuchtung geführt. So wird er der 21ste *tīrthakara* der Jaina und einer der vier *patteya-buddha's*. Bei seinem auszug in die hauslosigkeit wird er von Indra geprüft.

Wir werden jetzt nachsehen, wie sich diese tradition zu denen, die wir in buddhistischen und brahmanischen quellen finden, verhält.

Zuerst muss aber ein wenig untersucht werden, wie es mit dem namen des weisen königs in verschiedenen texten steht. Wir sahen oben, dass die jaina ihm *Nami* nennen, was Devendra — wahrscheinlich nach älteren quellen — aus *nam-* etymologisiert.[1] Diese form des namens aber scheint gerade auf die jaina's beschränkt zu sein. Bei den buddhisten finden wir *Nimi* (Jāt. 408, 541, Majjh. Nik. 83), was man auch öfters in der sanskritlitteratur sieht (Rām. MBh. Pur. Raghuv. usw). Die brahmanische etymologie — die natürlich ebensowenig wert ist wie die übrigen namenerklärungen an dieser stelle — finden wir in VP. IV 5 (Wilson p. 389). Aber der *Nimi* der buddhisten nimmt einen anderen platz in der reihe der könige von Mithilā ein als der *Nimi* der brahmanischen tradition. In Majjh. N. 83 (vol. II: 1 p. 74 ff.) finden wir nämlich die folgende reihe: *Makhādeva* — Makhādeva's sohn — dessen nachfolger in der zahl von 84000 — *Nimi* — *Kaḷārajanaka;* in VP. IV 5 wieder ist *Nimi* sohn des Ikṣvāku und begründer der dynastie von Mithilā[2] — sein in übernatürlicher weise geborener sohn heisst *Janaka*. Dieser name

[1] Vgl. Utt. IX 32: *je kei paṭṭhivā tujjhaṁ no namanti narāhivā . . .*

[2] In diesem verhältnis stimmt die jainistische tradition mit der brahmanischen überein.

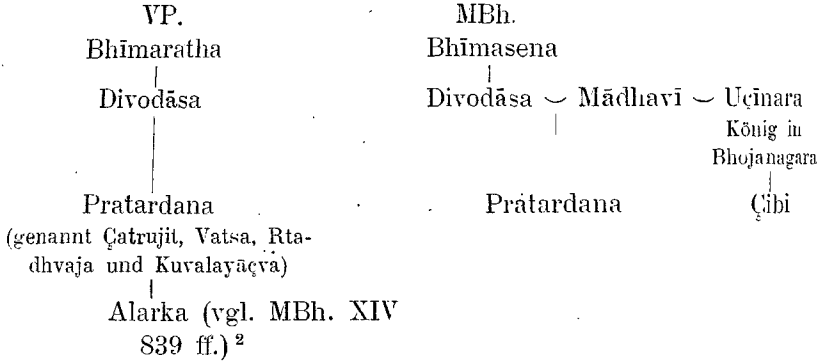
ist wie bekannt ein titel der könige von Mithilā geworden und so nennt das 539 jātaka den frommen könig schlechthin *Mahājanaka*, sohn des *Ariṭṭhajanaka*. In VP. heisst der letzte der familie der Janakiden *Kṛti*. Diese ausführungen stimmen wie man sieht nicht mit einander überein. Es ist doch zu merken, dass die königsliste des VP. nur noch in Vāyu- und Bhāgavata-Purāṇa vorkommt. Es ist also möglich, dass wir hier nur die tradition einer bestimmten purāṇischen schule vor uns haben — ist ja das Bhāgavata im grossen und ganzen von dem VP. abhängig, und obwohl das Vāyu-P. ja ein çivaitisches werk ist, hat es doch auch viel mit dem VP. gemeinsam. Als eine andere (östlichere) tradition haben wir wohl die der buddhisten anzusehen, wo Makhādeva als der mytische stammvater der Janakiden gilt.

In der brahmanischen tradition werden wohl als die berühmtesten (oder der berühmteste?) der fürsten von Mithilā der Janaka, als dessen tochter Sītā aus der erde hervorwächst, in VP. IV 5 Sīradhvaja genannt und der Janaka des Çat. Br., der dort (XI 6, 2,1 ff.) den Çvetaketu, sohn des Uddālaka, den Somaçuṣma und den Yājñavalkya über das *agnihotra* belehrt[1]. Dass dieser Janaka, den auch das Bṛhadār. Up. mehrmals [2, 1,1 = Kāuṣ. Up. 4,1; 3, 1,1; 4, 1,1—7; 2,1; 2,4; 3,1; 4,7; 5, 14,8] nennt, keine sagenfigur sondern eine wirklich — und freilich nicht lange vor der abfassung der beiden letztgenannten texte — existierende person ist, scheint mir ausser frage zu stehen. Was die zeit anbetrifft, in der er lebte, so hat schon Eggeling in SBE. XII p. XLII hervorgehoben, dass er ein altersgenosse des Çvetaketu war[2]; und dass Pāṇḍu in MBh. I 4723 diesen als nicht viel früher lebend darstellt. Es würde also seine zeit durch die der Pāṇḍuiden bestimmt werden. Weiter nennt Bṛhadār. Up. 2, 1,1 [= Kāus. Up. 4,1], dass er durch seine freigebigkeit den brahmanen gegenüber die eifersucht des königs Ajātaçatru in Kāçi heraufbeschworen habe. War ist aber dieser Ajātaçatru? In den listen der könige von Kāçi finde ich ihn nämlich nicht. M. e. ist er aber mit

[1] Auch an anderen stellen des Çat. Br. kommt Janaka vor, vgl. Eggelings index in SBE. XLIV. Ihn nennt auch Açvaghoṣa Buddhacarita XII 67 zusammen mit Parāçara u. a. (vgl. Jacobi ZDMG. 52,5).

[2] Der Janaka, dem Āp. 2, 13, 7 und Bāudh. 2, 3, 34 eine alte gāthā über die frühere unkeuschheit der frauen zuschreiben, ist ohne zweifel der zeitgenosse des Çvetaketu. Denn wir wissen aus MBh. I 4749 ff. und Kāmas. p. 7 (vgl. Yaçodhara zur stelle), dass Çvetaketu der tradition gemäss diesem alten zustande durch ein neues ehegesetz ein ende machte.

Pratardana, der nach VP. IV 8 (p. 407 f. bei Wilson) auch Çatrujit, Vatsa, Ṛtadhvaja und Kuvalayāçva genannt wurde, identisch.[1] Für ihn habe ich aus VP. IV 8 und MBh. V 3960 ff. folgende stammtafel erhalten:



Pratardana wäre also halbbruder des berühmten Çibi. Das MBh. XII 3664 ff. erwähnt ihn übrigens als offenen gegner des Janaka. Dass dieser übrigens den verfassern des grossen epos als der vorzeit angehörig erschien, geht aus allen stellen hervor. Übrigens haben wir in MBh., soviel ich sehe, mindertens zwei Janaka's: den vater der Sītā, der offenbar mit dem *paccekabuddha* Mahājanaka (Nimi, Nami) identisch ist, und den Janaka des Çat. Br., hier genannt Dāivarāti (s. XII 11543 ff.)[3]. Ein entscheidender beweis dafür, dass diese beiden verschiedene personen waren, ist freilich damit nicht gegeben. Jedoch scheint mir kaum ein grund vorhanden zu sein daran zu zweifeln, weil der Janaka, der mit Çvetaketu und Yājñavalkya in verbindung steht, in Br., Up. und MBh. ganz bestimmt als ein in nicht allzu grauer vorzeit lebender mann hervortritt, währenddem die grosse und zum teil ziemlich verschwommene legendenbildung, die sich um den vorgeblichen vater der Sītā gehäuft hat, sich kaum um einen menschen sammeln konnte, der doch bei der lebenszeit des Buddha wohl kaum mehr als eine höchstens 500 jahre alte geschichte hatte. Denn obwohl ich nicht im entferntesten den gedanken

[1] In MBh. ist sonst Ajātaçatru = Yudhiṣṭhira, s. Sørensen Index s. v.

[2] Vgl. weiter Sørensen Index s. v.

[3] Ob es einen dritten Janaka, sohn des Indradyumna, in III 10597 ff. XII 3903 ff. gibt, ist unklar. Jedoch steht er mit Çvetaketu in verbindung, weshalb er wohl mit dem J. des Çat. Br. identisch sein muss. Janadeva in XII 7881, der *Sāṁkhya*-lehren studiert, ist wohl dessen nachkomme.

liege die zeit der Pāṇḍuiden näher bestimmen zu können, scheint mir der umstand mehr als andere dafür, dass sie nicht viel vor der Buddhas war, zu sprechen, dass die alte erzählungslitteratur der buddhisten kaum was bedeutendes von den berühmten fünf brüdern zu erzählen hat. Dies deutet entweder auf sehr hohes alter oder eher auf junges datum hin. Das heisst, dass m. e. in der zeit, wo die ältere jātakalitteratur so zu sagen kodifiziert wurde, die erzählung von der gewaltigen fehde der Kuruinge und der Pāṇḍusöhne im Magadhareich noch nicht ein klassisches thema der spruchpoesie und erzählungslitteratur geworden war. Falls es sich also so verhält, dass die Pāṇḍuiden wirklich nicht bedeutend älter als Buddha waren, und falls Çvetaketu (und also auch Janaka) wirklich nicht viel früher als Pāṇḍu gelebt hat, woran ich eigentlich nicht genügenden grund zum zweifeln vorfinde, kann man wohl das alter des berühmten königs von Mithilā, der sogar die vornehmsten brahmanischen gelehrten seiner zeit an kenntnissen übertraf, kaum weiter zurück als etwa 1000 jahre vor dem anfang unserer zeitrechnung setzen. In der grauesten vorzeit aber lebte wohl einer seiner ahnen, der später der berühmteste der vier grossen weltentsager und in der brahmanischen hinzudichtung der vater der Sītā — denn die buddhisten wissen nichts dergleichen von ihm[1] — geworden ist. Wie die griechen um den grossen Sesostris mengen von legenden gewoben haben, die aus der lebensgeschichte verschiedener könige gesammelt waren, wie überhaupt ein besonders berühmter mann in der volksvorstellung immer zu einem aufbewahrungsort einer menge kursierender legendenmaterialien gemacht wird, so hat die buddhistische dichtung um den 'grossen' Janaka fast alle geschichten, die die *paccekabodhi* betrofen, gesammelt. Damit werden wir uns jetzt ein wenig beschäftigen.

Die legendenhafte schilderung des berühmten Janaka finden wir in dem Mahājanakajātaka (jāt. 539, Fausbøll VI p. 30 ff.)[2]. Die erzählung lautet dort kurz folgendermassen: In Mithilā im Videhareiche lebte einmal ein König, namens Mahājanaka. Von dessen zwei söhnen, Ariṭṭhajanaka und Polajanaka, wurde beim tode des vaters der ältere König und der jüngere kronprinz. Ein sklave bildet dem könige ein, dass Polajanaka ihm nach dem

[1] In Dasarathajātaka sind ja Rāma und Sītā geschwister.

[2] Die birmanische version, die natürlich mit dem pālijātaka übereinstimmt, findet sich bei Bigandet Vie ou légende de Gaudama, p. 390 ff.

leben stehe; deswegen lässt A. seinen bruder in fesseln schlagen. Durch einen wahrheitsakt aber befreit sich P.; später wird er jedoch der feind seines bruders, sammelt ein heer und zieht nach Mithilā. Der könig wird im kampf getötet und Polajanaka erhebt sich zur königswürde. Ariṭṭhajanaka's erste gemahlin, die schwanger ist, gelangt mit hülfe des Sakka nach Kāḷacampā, wo sie von einem brahmanen aufgenommen wird und in seinem hause einen sohn gebiert. Dieser erhielt den namen 'prinz Mahājanaka'. Als das kind älter wird und mit seinen altersgenossen spielt, nennen ihn diese den 'witwensohn'. Er befragt seine mutter über die sache und bekommt so zu wissen, dass der brahmane nicht sein vater ist, sondern dass er der sohn des verstorbenen königs Ariṭṭhajanaka in Mithilā sei. Bis zu sechszehn jahren lebt er bei dem brahmanen und studiert die drei *veda's* und alle wissenschaften. Dann rüstet er sich dazu das reich seines vaters wieder zu erwerben; um mittel zu gewinnen geht er mit einer karawane zusammen an bord eines schiftes um nach Suvaṇṇabhūmi zu reisen. Das schiff versinkt aber mitten im ozean und nur Mahājanaka wird durch eine gottheit, die ihn nach Mithilā führt, gerettet. Unterwegs stirbt Polajanaka. Er hatte keinen sohn, nur eine tochter, namens Sīvalī. Bei seinem tode gibt er seinen ministern den bescheid das reich und die prinzessin nur dem manne zu geben, der gewisse proben besteht und sechszehn verborgene schätze zu finden vermag[1]. Nur Mahājanaka, der inzwischen in einem garten ausserhalb der stadt verweilend, von dem wagen mit den regalien erreicht worden ist, vermag die proben zu erfüllen und die rätsel zu lösen. So gelangt er in besitz der prinzessin und des reiches und führt als ein gerechter und freigebiger könig lange zeit die herrschaft.

Eines tages aber zog der könig mit grossem gefolge nach seinem garten. Am eingang desselben standen zwei mangobäume, der eine mit süssen früchten ganz beladen, der andere nur mit blättern geschmückt. Der könig kostete eine frucht und lobte sie sehr. Nachdem er weiter gezogen, kamen alle — vom kronprinzen herab zu den mahout's — und nahmen die früchte, so dass der baum ganz ausgeplündert und zerbrochen wurde. Als der könig zurückkehrte und dies sah, dachte er: *ayaṁ rukkho nīlobhāso*

[1] Diese waffen- und wissensproben bei der gattenwahl waren vielleicht eine sehr alte und nur auf die *kṣatriya's* beschränkte sitte, vgl. Pischel Ved. st. I 30, Jolly GIAPh. II, 8,50 f.

ṭhito, ayaṁ phalatāya obhaggavibhaggo ṭhito, idaṁ pi rajjaṁ phalitarukkhasadisaṁ, pabbajjā nipphalarukkhasadisā, sakiñcanass' eva bhayaṁ nākiñcanassa, ahaṁ phalarukkho viya ahutvā nipphalarukkhasadiso bhavissāmi, sampattiṁ chaḍḍetvā nikkhamma pabbajissāmi. So lebt er unter vier monaten allein auf dem söller des palastes ohne mit irgend einem zu sprechen oder zu verkehren. [In dieser episode ist eine längere schilderung von Mithilā eingeschaltet, die sich zum teil in denselben formellhaften wendungen und ausdrücken bewegt wie die rede könig Arindama's an seinen sohn im Sonakajātaka, die ich oben p. 31 f. behandelt habe].

Nach verlauf der vier monate lässt er sein haar schneiden, nimmt den bettlertopf, legt ein gelbes gewand an und zieht fort, ohne von seinem gattinnen erkannt zu werden, die ihn für einen *paccekabuddha* halten. Als diese aber kurz nachher ihres irrtumes gewahr werden, eilen sie ihm alle laut klagend nach, vermögen ihn aber nicht zu halten und kehren deswegen nach Mithilā zurück. Sīvalī aber will nicht weichen: sie lässt alte scheunen usw. anzünden und folgt ihrem gatten nach — dieser antwortet aber mit dem berühmten ausspruch über Mithilā's brand. Auch mit einem anderen mittel — verkleidete räuber, die das land plündern — sucht die königin den Janaka zur rückkehr zu bewegen, aber mit ebenso geringem erfolg. Als die königin mit ihrem gefolge noch immer nachgeht, zieht Janaka einen strich auf der erde und verbietet jedermann diese grenze zu überschreiten. Zuerst bleiben alle zurück, aber die königin — und nach ihr die übrigen — bricht schiesslich die linie und geht ihm nach. Zwei asketen, Nārada und Migājina, begegnen dem Janaka und prüfen ihn. Er zieht aber immerfort seinen weg weiter.

Allmählich gelangt er von Sīvalī begleitet nach der stadt Thūṇa. Dort sehen sie einen hund, der aus einer metzgerbude ein fleischstück gestohlen hat und fortläuft. Aus furcht lässt er es aber fallen, Janaka nimmt es auf und verzehrt es; Sīvalī drückt ihre missbilligung aus, wird aber von Janaka zurechtgewiesen. Weiter begegnen sie einem mädchen, das auf einem arm zwei spangen, auf der anderen eine trägt. Vom könige befragt, antwortet sie mit versen über das klingen zweier und das nichtklingen einer spange. Weiter kommen sie zur werkstätte eines schmiedes, dieser prüft gerade mit einem auge einen pfeil — darüber befragt lobt dieser die einsamkeit. Schliesslich verabschiedet sich Janaka von der königin und geht in den wald. Die königin kehrt zurück und lässt ihren

sohn, den prinzen Dīghāvu, salben; dann ergibt sie sich dem leben einer gläubigen.

So lautet in aller kürze die buddhistische lebensbeschreibung des Janaka.

Was zuerst die komposition des jātaka betrifft, so scheint es mir deutlich, dass sie kaum ursprünglich ist. In ihrem ältesten zustand schliesst wohl die erzählung damit, dass, nachdem die königin mit den gefolgsleuten von der von Janaka gezogenen grenze aus wieder den rückweg angetreten hatte und das gespräch mit Nārada (und Migājina) beendigt war, Janaka nach dem Himālaya — der gewöhnliche aufenthalt der *paccekabuddha*'s — fortzog. Später hat man dann die nachfolgende unterhaltung mit Sīvalī zugedichtet, worin die unzweifelhaft alten episoden von dem mädchen mit den armspangen und dem schmiede mit dem pfeil eingeflickt sind[1].

Das verhältnis der buddhistischen zu der jainistischen tradition ist ebenfalls deutlich. Von ähnlichkeiten hebe ich hervor: bruderstreit zweier könige, wobei der eine das leben verliert (Devendra, Kathākoça und Jātaka); die gemahlin, die sich in schwangerschaft befindet, flieht weg und gebiert nach kurzer zeit einen sohn, der dann später ein mächtiger herrscher in Mithilā wird (ibd.); durch ein zufälliges ereignis im täglichen leben (ambabaum im jāt., armspangen bei den jaina) wird der könig erleuchtet und zieht fort (ibd.); gespräch mit Indra oder Nāradà auf dem wege, Mithilā in brand (Utt. und Jātaka). Da also die hauptpunkte der beiden traditionen zu einander stimmen, betrachte ich es als unzweifelhaft, dass sie mindestens teilweise gemeinsame vorlage benutzt haben.

Insoweit scheinen mir die verhältnisse klar zu sein. Es ist jetzt zeit sich etwas näher mit der kritik, die Franke WZKM. 20, 352 ff. gegen gewisse punkte in der komposition der Mahājanakajātaka gerichtet hat, auseinanderzusetzen[2]. Ihm ist es nämlich

[1] Dass diese erzählungen schon seit alters her in verbindung mit Janaka standen, ist offenbar (s. unten p. 111 f.). Ich meine nur, dass sie in der jetzigen version des jātaka an fehlerhafter stelle stehen. Es verdient genannt zu werden, dass in dem birmanischen jātaka (bei Bigandet a. a. o. p. 397) die geschichtchen vom mädchen mit den armspangen und vom pfeilschmiede in umgekehrter ordnung folgen und dass die geschichte vom fleischstück, das der hund fallen liess, gar nicht vorzukommen scheint.

[2] Überhaupt scheint mir die allgemeine beurteilung Franke's über die prosa der jātaka's unhaltbar zu sein. Den gründen hier nachzugehen

klar, dass der jātaka-verfasser an nicht weniger als drei stellen einen ursprünglich nur symbolischen gedanken, den er in einer gāthā vorfand, zu alberner wirklichkeit umgewandelt[1] hat. Wir werden uns die sachen ein wenig näher ansehen.

Einen besonders berühmten ausspruch, der dem Janaka zugeschrieben wurde, finden wir in jāt. 539 g. 125:

Susukhaṁ vata jīvāma yesaṁ no n'atthi kiñcanaṁ,
Mithilāya ḍayhamānāya na me kiñci aḍayhatha[2],

nach Franke auch Saṁy. Nik. I p. 114 in derselben form wiederkehrend. Weiter finden wir in MBh. XII 9917:

Susukhaṁ bata jīvāmi yasya me nāsti kiṁcana
Mithilāyāṁ pradīptāyāṁ na me dahyati kiṁcana

und Utt. IX 14:

Suhaṁ vasāmo jīvāmo jesiṁ mo natthi kiṁcaṇa
Mahilāe ḍajjhamāṇīe na me ḍajjhai kiṁcaṇa[3].

In etwas anderer form kehrt der spruch MBh. XII 529. 6641 wieder:

Anantaṁ bata[4] *me vittaṁ yasya me nāsti kiṁcana*
Mithilāyāṁ pradīptāyāṁ na me dahyati kiṁcana.

Ich füge hier noch zwei varianten hinzu. In jāt. 529 g. 16 heisst es:

pañcamaṁ bhadraṁ adhānassa anāgārassa bhikkhuno:
nagaramhi ḍayhamānamhi nāssa kiñci aḍayhatha

und an der entsprechenden stelle im Mhv. (III p. 453,1 f.):[5]

Mithilāyāṁ dahyamānāyaṁ nāsya dahyati kiṁcana
caturthaṁ khu bhadraṁ adhanasya anāgārasya bhikṣuno.

---

würde zu weit führen. Nur da aber, wo die prosa bestimmt mit den gāthā's in widerspruch steht, kann man m. e. die prosa als ziemlich wertlosen kommentarmachwerk ausmustern.

[1] aao. p. 353.

[2] Dhp. 200 (= Mārasaṁy. II 8, 8):

susukhaṁ vata jīvāma yesaṁ no n'atthi kiṁcana
pītibhakkhā bhavissāma devā Abhassarā yathā,

was Fausbøll zu dieser gāthā anführt (Jāt. VI. p. 54) ist mit g. 128 (ibd. p. 55) identisch.

[3] Der gegensatz zwischen plural und singular in diesen zeilen widerspricht der meinung Frankes, dass wir in dem gleichen verhältnisse in der g. 125 des jātaka 539 etwas sekundäres zu sehen hätten.

[4] In 6641 steht *iva* statt *bata*. Die MBh. strophen sind schon von Franke behandelt, der deutlichkeit wegen nehme ich sie aber hier auf.

[5] Oben p. 28 behandelt.

An noch anderen stellen werden ähnliche verse sicher vorkommen, weil ich sie aber hier kaum brauche lasse ich diese sache beiseite.

Nach Franke hätte jetzt der jātaka-verfasser aus diesem spruche die ganze geschichte davon, wie die königin Sīvalī, um den könig zur rückkehr zu zwingen, alte baracken in Mithilā anzünden liess, zusammenkonstruiert. Dies lautet kaum besonders überzeugend. Es ist mir nämlich unverständlich, warum eigentlich die ganze geschichte dadurch so viel schlechter werden würde. Und wenn es im folgenden heisst, dass Sīvalī verkleidete leute ausschickte, die die dörfer plünderten, und Janaka, als er dies sah, antwortete:

127. *Susukhaṁ vata jīvāma yesaṁ no n'atthi kiṁcana*
raṭṭhe vilumpamānamhi na me kiñci ajīratha,

— eine zeile, die auch sprichwörtlich geworden ist (vgl. jāt. 529 g. 17) — ist es eigentlich eine grobe inkonsequenz, dass Franke nicht auch diese geschichte als spätes machverk verwirft. Es ist wohl auch das gewöhnliche verhältnis, dass ein sprichwort wie dieses aus einer bestimmten 'geschichtlichen' situation entstand und nicht umgekehrt.

Aber auch ein anderer grund spricht m. e. gegen die annahme Franke's. Wie wir sahen, kommt der vers auch Utt. IX 14 vor. Dort bildet er — wie schon oben p. 92 zu sehen ist — die antwort des Nami auf eine frage Indra's, die so lautet:

12. *esa aggī ya vāo ya eyaṁ ḍajjhai mandiraṁ*
bhayavaṁ anteuraṁ teṇaṁ kīsa ṇaṁ nāvapekkhie?

Es heisst auch hier ganz ausdrücklich, dass man von dort aus, wo Nami mit Indra sprechend stand, brandflammen in Mithilā sah und zwar schien es, als ob sogar der königliche palast brennte. Und dies ist offenbar auch die meinung der Sīvalī, als sie g. 123 f. spricht:

123. *bhiṁsā aggisamājālā, kosā ḍayhanti bhāgaso*
rajataṁ jātarūpaṁ ca muttā veḷuriyā bahū.
124. *maṇayo saṁkhamuttā ca vatthikaṁ haricandanaṁ*
ajinaṁ dantabhaṇḍaṁ ca lohaṁ kālāyasaṁ bahuṁ,
ehi rāja nivattasu, mā te taṁ vinasā dhanaṁ.

Es scheint, meint die königin, als ob der palast mit allen seinen schätzen in flammen stände — 'kehre um, o könig, ehe es zu spät sein wird'. Gerade dass die zwei von einander weit verschiedenen

texte in diesem punkt übereinstimmen, scheint mir bestimmt die annahme Franke's zu widerlegen.

Ebensowenig überzeugen mich die einwände Franke's gegen zwei andere stellen des jātakatextes. Wie oben kurz dargestellt worden ist, wird Janaka dadurch zum nachdenken über das menschliche leben gebracht, dass er die zwei ambabäume am eingang seines gartens sieht, wovon der fruchtbeladene geplündert und zerbrochen wird, der unfruchtbare weiterhin unangetastet dasteht[1]. Dann zieht sich Janaka zum obersten dach seines palastes zurück und verweilt dort vier monate, wohl in meditation über die höchsten dinge versunken. Nach verlauf dieser zeit legt er das mönchsgewand an, wandert 'mit den triumphierenden schritten eines *paccekabuddha*'[2] hin und her und zieht danach fort.

Diese wie mir scheint ganz folgerichtige erzählung wird von Franke für lauter machwerk erklärt. Was zuerst die dachbesteigung betrifft, meint er: 'man frage sich bei argloser lektüre verwundert, was diese dachbesteigung denn eigentlich für einen sinn habe'. Franke meint nämlich, der jātakaverfasser habe eine im pālikanon nicht ungewöhnliche strophe (z. b. Mahāv. I 5, 7 = Majjh. N. I p. 168, II p. 93), die ich aus Dhp. 28 citiere:

pamādam appamādena yadā nudati paṇḍito
paññāpāsādam āruyha asoko sokinim pajam
pabbatatṭho va bhummatṭhe dhīro bāle avekkhati[3],

in dieser wunderlichen art umgeschrieben, d. h. die ganze geschichte wäre aus diesem memorialverse ausgesponnen, was umso wunderlicher ist, weil sich diese gāthā überhaupt nicht in dem ganzen jātaka 539 findet[4]. Falls ein verfasser, der ein solches prachtstück der erfindung hervorgebracht hätte, wirklich, wie Franke meint, 'geistlos' war, hatte er doch mindestens ein ganz ausser ordentliches gedächtnis und kombinationssinn. Es muss Franke entgangen

[1] Durch ein solches ereignis wird ja bei den jainas Naggai und im jāt. 408 Karaṇḍu erleuchtet.

[2] So habe ich *paccekabuddhalīḷhāya* nach der englischen übersetzung widergegeben.

[3] = Dhp. Dutreuil de Rhin A[3] n:o 17 (JA 9, XII p. 219 f.).

[4] Dass der vers in MBh. XII 530 unmittelbar nach dem ausspruch über den brand in Mithilā steht — ein verhältnis, worauf Franke seine ganze behauptung gründet — kann wohl doch überhaupt nicht den mindesten zusammenhang mit dieser ganzen sache haben. Denn weil ein MBh.-verfasser den vers hier einschaltete, braucht er wohl doch nicht notwendig ursprünglich gerade an dieser stelle gestanden zu haben.

sein, dass der könig gar nicht unmittelbar nach dem anblick der beiden bäume die *paccekabodhi* erreicht; dies geschieht nämlich erst *nachdem er sich vier monate lang auf dem dach des palastes der meditation gewidmet hat.* Dann — heisst es — legt er mönchsgewand an und wandert *paccekabuddhalīḷhāya* herum. Bei einer solchen — m. e. viel argloseren — lektüre ist wohl der zusammenhang ganz klar.

Schliesslich richtet sich Franke's kritik auch gegen die geschichte von den zwei bäumen. Diese erzählung, die wir oben im Kumbhakārajātaka in der geschichte des Karaṇḍu fanden und unten in der biographie des Naggai wieder finden werden, muss nämlich der theorie Franke's gemäss in der oben geschilderten art aus einigen versen in MBh. XII 535 ff.[1] entwickelt sein. Die in frage kommenden strophen sind die folgenden:

XII 547. *amī ca dharmakāmās tvāṁ kṣatriyāḥ paryupāsate*
tvadāçām abhikāṅkṣantaḥ kṛpaṇāḥ phalahetukāḥ

548. *tāṁçca tvaṁ viphalān kurvan kaṁ nu lokaṁ gamiṣyasi*

und weiter

551. *nipānaṁ sarvabhūtanāṁ bhūtvā tvaṁ pāvanaṁ mahat*
āḍhyo vanaspatir bhūtvā so'nyāṁs tvaṁ paryupāsase.

Es ist doch ein wenig stark wegen dieser ziemlich belanglosen gleichnisse ein ganzes stück — und gerade das wichtigste — der erzählung als machwerk zu erklären. Erstens findet sich im jātaka nichts entsprechendes zu den MBh.-strophen und nichts verbietet uns die zeilen im epos als gerade aus dem ereignis mit dem bäumen entstanden zu betrachten, falls sie überhaupt zur alten poesie dieser erzählung gehören. Und zweitens muss man, falls man die prosaerzählung von den bäumen verwirft, auch die gg. 145—149, die von derselben geschichte handeln, streichen. Es heisst nämlich dort:

145. *sa Migājina-m-addakkhiṁ phalaṁ amban tirochadaṁ*
taddamānaṁ manussehi phalakāmehi jantuhi.

146. *so kho 'haṁ taṁ sirim hitvā orohitvā Migājina*
mūlam ambass' upāgañchim phalino nipphalassa ca.

147. *phalaṁ ambaṁ hataṁ disvā viddhastaṁ vinaḷīkataṁ*
ath'etaṁ itaraṁ ambaṁ nīlobhāsaṁ manoramaṁ.

148. *evam eva nūna amhe issare bahukaṇṭake*
amittā no vadhissanti yathā ambo phalī hato.

---

[1] Gespräch zwiechen Janaka und Sīvalī.

149c. *phalī ambo aphalo ca te satthāro ubho mamaṁ.*
Solange Franke keine bindenden gründe gegen die echtheit dieser strophen[1] dargestellt hat — und solche lassen sich wohl kaum hervorziehen — hat er auch kein recht dazu die prosaerzählung als machwerk zu betrachten.

Aber noch ein grund lässt sich gegen die annahme Franke's geltend machen — wir finden tatsächlich die beiden bäume auf einem relief des grossen stūpa bei Amrāvatī abgebildet. Die abbildung findet sich bei Fergusson Tree and Serpent Worship[2] n:o LXXXVI (wozu text p. 227 f.) und ist, soviel ich weiss, nicht gedeutet worden. Das relief ist in zwei felder geteilt: auf dem obersten sehen wir den könig in seinem palast von seinen gattinnen umgeben dasitzen;[2] in dem unteren haben wir wahrscheinlich zwei abteilungen: links sehen wir den könig in seinem wagen gefahren kommen und dabei zwei bäume — wahrlich nicht amba- sondern pippalabäume — von denen *der eine zwei früchte trägt, der andere ohne früchte ist.* Rechts sehen wir einen asketen, der von weibern mit gefalteten händen umgeben ist — wahrscheinlich Janaka als asket, den seine gattinnen zur rückkehr zu bringen suchen.

Es ist, glaube ich, kaum möglich zu bestreiten, dass das bildnis sich auf das Mahājanakajātaka — oder jedenfalls auf die form des jātaka, die damals bekannt war — bezieht. Und dort scheinen die zwei bäume eine hervorragende rolle gespielt zu haben. Ich glaube mich also aus mehreren gründen dazu berechtigt die annahme Franke's über die entstehung gewisser parteien unseres jātaka unbedingt zu verwerfen.

Das relief aus Amrāvatī führt aber noch weiter. Wir sahen oben, wie Janaka und Sīvalī bei ihrem auszug aus Thūṇā ein mädchen erblickten, das an einem arm zwei spangen, an dem anderen nur eine trug, und wie Janaka dies als ein mittel gebrauchte, um seine *pabbajjā* zu verteidigen. Die geschichte liegt wohl in derselben form dem verse MBh. XII 6652:

bahūnaṁ kalaho nityaṁ dvayoḥ saṁkathanaṁ dhruvaṁ
ekākī vicariṣyāmi kumārīçaṁkhako yathā

[1] Und auch gegen die strophe 1 des jāt. 408:
amb'āhaṁ addasaṁ vana-m-antarasmiṁ
nīlobhāsaṁ phalinaṁ saṁvirūḷhaṁ
taṁ addasaṁ phalahetu vibhaggaṁ,
taṁ disvā bhikkhācariyaṁ carāmi.

[2] Darauf komme ich unten zurück.

und Sāṁkhyaprav. IV 9 zu grunde. Siehe darüber weiter Franke WZKM. 20, 346 u. 352.[1]

Eine etwas andere version der episode finden wir aber bei Devendra und im Kathākoça, was zur geschichte von der erleuchtung des Naggaji in jāt. 408 stimmt. Dort wird nämlich — vgl. oben p. 91 und p. 98 — die sache so dargestellt, dass der könig in seinem sessel auf dem palastdache sitzend seinen frauen zusieht, die damit beschäftigt sind wohlriechendes pulver zu reiben. Dabei klingen die armspangen; als aber nur eine spange auf dem arm zurückgelassen wird, klingt sie natürlich nicht. Dadurch wird der könig zu meditation angeregt. Gerade diese situation sehen wir m. e. in der oberen abteilung des soeben besprochenen reliefs aus Amrāvatī. Dort finden sich freilich von dem pulverreiben keine spur, aber gerade die frau, die vor dem könige steht, hat an dem einen arm eine, an dem anderen mehrere armspangen, was nicht zufall sein kann, da sonst alle an jedem arm mehrere ringe tragen. Ich glaube also, dass die geschichte gerade in dieser form in dem ursprünglichen jātaka stand und später durch die ceylonesischen redaktoren umgeändert und an einem anderen platz eingesetzt wurde.[2]

Die geschichte von dem pfeilschmied schliesslich findet man von Franke WZKM. 20, 346 u. 351 behandelt. Da ich nichts hinzuzufügen habe, gehe ich daran vorüber. Die von Franke p. 351 n. 1 genannte abbildung des Janaka und der Sīvalī beim pfeilschmiede findet man bei Cunningham Stūpa of Bharhut pl. XLIV: 2 mit der überschrift: *Janaka rāja Sivala*[3] *devi* (ibd. p. 131). Die deutung aber, die Cunningham ibd. p. 95 gegeben hat, ist, weil er diese episode nicht kannte, offenbar ganz fehlerhaft

Mit diesen kleinen erörterungen ist eigentlich die geschichte von der erleuchtung und dem ganzen leben des Nami-Mahājanaka zu ende gebracht. Es gibt aber bei den buddhisten noch eine geschichte über die familie der könige von Mithilā, die sich, da sie auch vom erreichen der erleuchtung handelt, gewisser-

---

[1] Pavolini Actes du XIIme congrès d. oriental. I p. 135 hat eine anspielung auf die geschichte auch in SN. v. 48 (und 49) gefunden.

[2] Dies würde auch der annahme Pavolini's aaO., dass die buddhistische tradition immer älter ist als die jainistische widersprechen. Überhaupt haben Buddhaghosa und seinesgleichen wohl doch an vielen stellen gewaltige änderungen in dem ursprünglichen text vorgenommen.

[3] Falsche lesart bei Beal Acad. 1874, p. 612, vgl. Franke P. u. Skt. p. 16.

massen der oben behandelten zur seite stellt. Ich will sie deswegen hier kurz behandeln.

Ich fange mit der 83ten predigt des Majjh. Nik. an, genannt Makhādevasuttam[1], die so lautet: [74] 'So habe ich gehört: Zu einer zeit verweilte der Erhabene in Mithilā im mangohaine des Makhādeva. Und an einer gewissen stelle sich aufhaltend liess der Erhabene ein lächeln sehen. Da kam es dem ehrwürdigen Ānanda so vor: 'was für ein grund, welche ursache gibt es wohl, dass der Erhabene lächelt? Denn die Tathāgata's lächeln nicht ohne grund'. So schlug der ehrwürdige Ānanda den mantel um die eine schulter, begrüsste den Erhabenen mit ehrfurchtsvoll gefalteten händen und sprach: 'Ehrwürdiger, was ist der grund und die ursache dazu, dass der Erhabene lächelte? Denn ohne grund lächeln die Tathāgata's nicht'.

'Einst lebte, o Ānanda, hier in Mithilā ein könig, namens Makhādeva, ein gerechter könig, ein beobachter des gesetzes, der auf dem rechten beharrte und gerecht gegen brahmanen und hausväter, gegen bewohner von städten und provinzen handelte und den fastentag beobachtete bei neumond [75], bei vollmond und bei den vierteln. Und nach verlauf vieler jahre, o Ānanda, nach verlauf vieler jahrhunderte, vieler jahrtausende sprach könig Makhādeva zu seinem barbier: 'wenn du, freund, auf meinem haupte graue haare siehst, sage es mir dann'. — 'Ja, o Herr', antwortete dann, o Ānanda, der barbier dem könig Makhādeva. Und nach verlauf vieler jahre, o Ānanda, nach verlauf vieler jahrhunderte, vieler jahrtausende sah der barbier auf könig Makhādeva's haupte graue haare und meldete es dem könig Makhādeva: 'todesboten, o Herr, haben sich eingestellt, auf dem haupte lassen sich graue haare sehen'. — 'Dann, o freund, nimm sie mit einer zange vorsichtig weg und lege sie in meine hand'. Und der barbier, o Ānanda, antwortete: 'ja, o Herr', nahm die grauen haare mit einer zange vorsichtig weg und legte sie dem könig Makhādeva in die hand. Dann, o Ānanda, gab könig Makhādeva dem barbier ein dorf, liess seinen ältesten sohn, den kronprinzen, rufen und sprach: 'todesboten, mein lieber sohn, haben sich bei mir eingestellt, graue haare lassen sich auf meinem haupte sehen. Die weltlichen genüsse habe ich gekostet — es ist zeit auch die himmlischen zu kosten.

[1] Ed. II p. 74 ff.; übersetzt von K. E. Neumann Die Reden Gotamo Buddho's II p. 405 ff.

Und jetzt, o lieber sohn, nimm du das reich in besitz; ich werde haar und bart scheeren lassen, ein gelbes gewand anziehen und aus dem hause in die hauslosigkeit fortziehen. Und du, lieber sohn, wenn du auf deinem haupte graue haare wahrnimmst, sollst du dem barbier ein dorf geben, deinen ältesten sohn, den kronprinzen, richtig über die regierung unterrichten, dein haar und bart scheeren lassen, gelbes gewand anziehen und aus dem hause in die hauslosigkeit fortziehen. Diesen gesegneten weg, den ich kenntlich gemacht habe, sollst du betreten, damit du nicht der letzte unserer familie werdest. In dem zeitalter nämlich, lieber sohn, wo dieser gesegnete weg nicht weiter betreten wird, da wird mein letzter nachkomme leben. Deswegen, mein lieber sohn, sage ich: 'diesen gesegneten weg usw'.

[76] So, o Ānanda, gab der könig Makhādeva seinem barbier ein dorf, gab seinem ältesten sohn, dem kronprinzen, über die regierung richtigen unterricht, liess in diesem selben mangohaine des Makhādeva sein haar und bart scheeren, legte gelbes gewand an und zog aus dem hause in die hauslosigkeit fort. . . . . .[1] Und könig Makhādeva, o Ānanda, hat vierundachtzigtausend jahre als kind gespielt, vierundachtzigtausend jahre ist er kronprinz gewesen, vierundachtzigtausend jahre könig und vierundachtzigtausend jahre hat er, nachdem er in diesem selben mangohaine des Makhādeva das gelübde abgelegt, als asket geweilt.

Und er übte die vier haupttugenden *(brahmavihāra's)* und kam nach dem hinscheiden des körpers, nach dem tode in die welt des Brahman.

[Dann folgt p. 76,24—p. 78,7 eine wort für wort identische erzählung von dem sohne des Makhādeva und p. 78,8—27 ein etwas abgekürzter aber dasselbe besagender bericht von seinen enkeln, urenkeln usw.]

[78,28] Der letzte dieser könige war Nimi, ein gerechter könig usw.[2]

Und einmal, Ānanda, als die dreiunddreissig götter [79] in der halle Sudhammā zusammensassen, fingen sie derart zu reden an: 'vorzüglich fürwahr leben die Videher, überaus schön fürwahr leben die Videher, die einen könig wie Nimi haben, einen gerechten könig usw.

[1] Ich habe hier ein stück, das mir von keinem belang zu sein scheint, weggelassen.

[2] = p. 74,25—75,1.

Dann fürwahr, o Ānanda, sprach Sakka, der götterherr, zu den dreiunddreissig göttern also: 'wünschet Ihr nicht, Ehrwürdige, den könig Nimi zu sehen? — 'Wir wünschen, Ehrwürdiger, den könig Nimi zu sehen'.

In diesem augenblick nun, o Ānanda, hatte könig Nimi — es war vollmondsfastentag — mit gewaschenem haupte, feierlich gekleidet auf dem höchsten dache des palastes platz genommen. Dann, o Ānanda, ebenso schnell wie ein starker mann seinen gekrümmten arm ausstreckt oder seinen ausgestreckten arm beugt, verschwand Sakka aus der nähe der dreiunddreissig und stand vor könig Nimi. Dann, o Ānanda, sprach Sakka, der götterherr, zum könig Nimi: 'heil dir, o grosser könig, heil, heil dir, o grosser könig! Die dreiunddreissig götter, o grosser könig, sitzen in der halle Sudhammā und loben dich: 'vorzüglich fürwahr usw.[1]. Die dreiunddreissig götter, o grosser könig, wünschen dich zu sehen; so will ich dir, o grosser könig, den von tausend edlen rossen gezogenen wagen senden; besteige, o grosser könig, ohne furcht den götterwagen'.

König Nimi aber, o Ānanda, gewährte schweigend die bitte. Und als, Ānanda, Sakka, der götterherr, das jawort des königs Nimi vernommen, verschwand er ebenso schnell wie usw.[2] und gelangte wieder in die nähe der dreiunddreissig.

Dann fürwahr, o Ānanda, sprach Sakka, der götterherr, zum wagenlenker Mātali: 'freund Mātali, spanne den von tausend edlen rossen gezogenen wagen an und fahre zu könig Nimi und sage: 'hier, o grosser könig, ist der von tausend edlen rossen gezogene wagen, den dir Sakka, der götterherr, sendet. 'Besteige, o grosser könig, [80] ohne furcht den götterwagen!' — 'So sei es, heil dir!', antwortete dann, Ānanda, der wagenlenker Mātali Sakka, dem götterherrn, spannte den von tausend edlen rossen gezogenen wagen an, fuhr zu könig Nimi und sagte: 'hier, o grosser könig' usw.[3] Und, o grosser könig, welchen weg soll ich dich führen — den, wo die sünder den lohn ihrer sünden ernten, oder den, wo die gerechten den lohn ihrer guten taten ernten?' — 'Führe mich, o Mātali, beide wege!' Und der wagenlenker Mātali, o Ānanda, führte den könig Nimi nach der halle Sudhammā. Und Sakka, der götterherr, o Ānanda, sah den könig Nimi schon von ferne und sprach: 'hierher, o grosser könig, sei gegrüsst, o grosser könig!

[1] = p. 79,2 ff.
[2] = p. 79,12 ff.
[3] = p. 79 unterst.

Die dreiunddressig götter, o grosser könig, sitzen in der halle Sudhammā zusammen und singen dein lob: 'vorzüglich fürwahr' usw.[1] Die dreiunddreissig götter, o grosser könig, wünschen dich zu sehen; erfreue dich, o grosser könig, hier der göttlichen majestät!'

'Genug, Ehrwürdiger, führe mich wieder nach Mithilā, dort werde ich dem rechte geltung verschaffen bei brahmanen und hausvätern, in städten und provinzen, dort werde ich den fastentag feiern am neumondstag, am vollmondstag und an den vierteln'.

Dann, o Ānanda, sprach Sakka, der götterherr zum wagenlenker Mātali: 'freund Mātali, spanne den von tausend edlen rossen gezogenen wagen an und führe den könig Nimi nach Mithilā zurück'. — 'So sei es, heil dir!', antwortete dann, o Ānanda, Mātali der wagenlenker dem Sakka, dem götterherrn, spannte den von tausend edlen rossen gezogenen wagen an und führte könig Nimi nach Mithilā zurück.

[Die jetzt folgende erzählung p. 80,30—82,15 ist identisch mit der erzählung von Makhādeva p. 74,27—76,23].

[82,16] Und Nimi's sohn, o Ānanda, hiess Kalārajanaka. Der ist nicht aus dem hause in die hauslosigkeit gezogen, der ist den gesegneten weg nicht gewandelt, der ist der letzte der familie geworden. [Die folgenden zeilen enthalten nur eine identifikation des Makhādeva mit Buddha im sinne des jātaka und die schlussworte Buddha's, die von keinem belang für die eigentliche geschichte sind].

Mit dieser alten erzählung, die offenbar auch eine erleuchtung durch irgend ein alltägliches ereigniss — hier die grauen haare — behandelt, gehören zwei jātaka's zusammen, das Makhādevajātaka[2] (jāt. 9, Fausbøll I p. 137 ff.) und das Nimijātaka (jāt. 541, Fausbøll VI p. 95 ff.).

Das Makhādevajātaka enthält nichts neues. Es ist offenbar nur ein abgekürzter auszug aus dem *sutta* oder vielleicht eines ähnlichen textes, da die geschichte von Nimi's himmelfahrt im jātaka

[1] = p. 79,2 ff.

[2] Nach L. Féer JA. 1876 p. 516 in einer hdschr. *Devadūtajātakam* genannt. Verschiedenen inhalts ist das Devadūtasuttam (Majjh. Nik. 130, ed. III p. 178 ff.). Vgl. auch Añg. Nik. III p. 35 ff. und Morris JPTS. 1885, p. 62 ff., der vorzugsweisse moderne versionen der geschichte von den 'götter-' oder 'todesboten' behandelt hat. Nur eine kurze notiz über den zusammenhang von jāt. 9 mit Majjh. Nik. 83 giebt Rhys Davids Album Kern p. 14. — Graue haare als 'todesboten' *(dharmadūtyakṛt)* auch in Hemac. Pariçiṣṭap. I 95 ff. (vgl. Hertel Ausg. Erz. aus Hemac. Pariçiṣṭap. p. 223) und KSS. X 216 (vgl. Tawney II p. 628).

fehlt. Oder darf man annehmen, dass dieses stück erst später durch fremden einfluss in den *sutta*text geraten ist. Darüber geben, soviel ich sehe, die tatsachen keinen aufschluss. Das jātaka findet sich auf dem stūpa von Bharhut abgebildet, vgl. Cunningham Stūpa of Bharhut pl. XLVIII: 2 (dazu die deutung p. 78 f.; die beiden personen sind links der barbier, rechts wohl der kronprinz, nicht 'a physician' und 'an attendant', wie Cunningham meint.[1] Die überschrift lautet: *Maghādeviyajātaka*, vgl. Hultzsch ZDMG. 40, 60.

Das Nimijātaka vervollständigt so zu sagen das Makhādevajātaka. Dort werden nämlich die lebensgeschichten des Makhādeva, seines sohnes und dessen nachfolger, der *'dvīhi ūnāni caturāsītikhattiyasahassāni'*, kurz geschildert in der form, die wir schon oben kennen gelernt haben. Dann kommt die ordnung an Nimi;[2] dieser wird, nachdem sein vater das gelübde abgelegt hat, könig und zwar ein überaus gerechter und freigebiger könig, so dass er sogar die aufmerksamkeit der dreiunddreissig im besonderem masse auf sich zieht. Sakka begiebt sich nach Mithilā um mit dem frommen könig zu sprechen.[3] Sobald Sakka zurückgekehrt ist, werden die götter neugierig den berühmten Nimi zu sehen; Sakka sendet Mātali mit dem wagen Vejayanta um Nimi zu holen. Mātali gehorcht sofort und führt jetzt Nimi durch die verschiedenen höllen, welche in den gg. 32—82 geschildert werden. Dann durchfahren sie verschiedene wohnungen des himmels (gg. 83—144) und gelangen schliesslich nach der Sudhammā-halle, wo Nimi von Sakka bewillkommnet wird. Kurz danach fährt Nimi wieder nach Mithilā zurück und wird später, nachdem sich bei ihm graue haare bemerken lassen, einsiedler. Dann heisst es schliesslich: *putto pan' assa Kaḷārajanako nāma taṁ vaṁsaṁ upacchinditvā apabbaji.*

Dieses jātaka, das in manchen beziehungen nur ein schablonenmässiger abklatsch der alten predigt über Makhādeva zu sein scheint, ist insofern wichtig, als es unzweifelhafte beziehungen zu der purāṇischen litteratur zu erhalten scheint.

---

[1] Cunningham kannte die geschichte aus Sp. Hardy Manual p. 129 f. n., 134.

[2] Ed. p. 96,24 *Namikumāro* genannt; einzelne hdschr. haben *Nami* auch an anderen stellen, so B^{ds} p. 96,28, B^{d} p. 97,9; 98,10 usw.

[3] Hier zeigt sich ein wichtiger unterschied zwischen dem jātaka und dem sutta: hier kommt Sakka um mit Nimi zu sprechen, was sie auch ziemlich weitläufig tun (gg. 4—18), dort kam S. nur um N. in den himmel einzuladen. Nimi nahm schweigend die einladung ein.

Wir finden nämlich in Padma-P., wie könig Janaka von Videha wegen der tötung einer kuh in die hölle gelangt und dort seiner gerechtigkeit wegen alle verdammten von ihren qualen erlöst.[1]

Diese schilderung aber ist wahrscheinlich nur ein abklatsch der gleichlautenden erzählung des Märk. P. XIII 5—XV 79 von dem könig Vipaçcit aus der familie der Janaka in Videha.[2] Die erzählung bildet eine episode in dem grossen abschnitt 'gespräch zwischen vater und sohn'. Der sohn, Jaḍa, erzählt nämlich (XIII 1 ff.), dass er in einer vorigen existenz ein *vāiçya* gewesen sei; da habe er einmal das vieh vom trinken abgehalten und sei deswegen in die hölle geraten. Einmal hätten die höllenbewohner einen kühlen, erfrischenden luftzug bemerkt (XIII 5)[3] — ein schöner mann sei erschienen, der sich als Vipaçcit, könig von Videha, zu erkennen giebt. Dieser fragt jetzt die höllenwächter, warum er, der im leben immer einen gerechten wandel geführt habe, nach diesem schrechlichen ort gekommen sei (XIII 10—17). Der höllenwächter antwortet, Vipaçcit habe es einmal versäumt zu bestimmter zeit seiner gattin Pīvarī beizuliegen. Deswegen sei er in die hölle geraten (XIV 2—7). Vipaçcit befragt jetzt den höllenwächter über die gründe der verschiedenen höllenstrafen (XIV 8—14) und dessen antwort (XIV 15—90) enthält eine auseinandersetzung über den lohn, den die verschiedenen frevler in der hölle ernten, die aber kaum mit der in viel allgemeineren zügen gehaltenen höllenschilderung was gemeinsam hat.[4] Das XV^{te} kapitel enthält eine schilderung der verschiedenen geburten in der tier- und menschenwelt, die die sünder nach dem abschluss des höllenaufenthalts zu durchlaufen haben.[5] Schliesslich (XV 47—81) folgt die auflösung des

---

[1] Vgl. H. H. Wilson Works III p. 49 f., Winternitz Gesch. d. ind. litt. I 471 n. 2, der dort auch die höllenvision des Yudhiṣṭhira in MBh XVIII 27 ff. besprochen hat.

[2] Vgl. Scherman Visionslitt. p. 38 ff., Winternitz Gesch. d. ind. litt. I 469 ff.

[3] Vgl. MBh. XVIII 59.

[4] Da mir der text des Märk. P. nicht zugänglich ist, vermag ich hier nicht alle details zu entscheiden. Aus einer vergleichung des jātakatextes mit Pargiters übersetzung des M. P. geht aber hervor, dass wesentliche ähnlichkeiten sich kaum finden.

[5] In dieser anführung finden sich offenbare anklänge an *çāstra* und *smṛti*. Obwohl ich natürlich die sache nur beiläufig untersuchen konnte, ist es mir doch offenbar, dass die aufzählung im Märk. P. teilweise eine andere tradition voraussetzt als die entsprechende bei Manu und in Viṣṇu-

dramas: der könig wird seiner guten taten, durch die er auch alle höllenbewohner zu erlösen vermag, wegen in den himmel geführt.

Dass hier jātaka und purāṇa irgend ein älteres, gemeinsames vorbild voraussetzen, scheint mir unzweifelhaft. Wo dies zu finden ist, oder ob es überhaupt noch in der litteratur zu finden ist, weiss ich nicht. Jedenfalls hat schon das Majjh. Nik. 83 die abweichung vom purāṇatexte, dass der fromme könig nicht irgend eines verbrechens wegen in die hölle geriet um dann zum himmel emporzusteigen, sondern nur dass Mātali auf dem weg nach dem wohnort der götter dem Nimi auch den wohnort der verdammten geister zeigt. Vielleicht ist dies ein ursprünglicher zug der sage, denn dass der könig eines kleinen versehens wegen zuerst eine höllenstrafe zu erdulden habe, scheint mir echt brahmanisch-teologische klügelei

---

smṛti (und Yājñavalkya). Es stimmen vollständig oder teilweise überein:

MP.	XV	7	= Manu	XII	60
»	»	8-9	= »	»	62
»	»	21	= »	»	»
»	»	22	= »	»	63
»	»	23	= »	»	63
»	»	24	= »	»	62
»	»	26	= »	»	64
»	»	29	= »	»	»
»	»	30	= »	»	65
»	»	31	= »	»	66
»	»	32	= »	»	67.

Also: ein betrüger wird ein *rākṣasa* (MP.) — ein *brahmarākṣasa* (M.), ein korndieb eine ratte, ein butterdieb ein ichneumon, ein salzdieb ein wasservogel (MP. hat *vīcīkāka*, nach Pargiter p. 86 n. 2 Sterna javanica, M. hat *cīrīvakā* nach Nand. = *cakravāka*, Bühler 'a cricket'), ein oeldieb eine schabe, ein milchdieb ein kranich (M. hat in 62 *payaḥ (hṛtvā) kāka* und in 63 *dadhi balākā*, MP. hat in 22 *dadhi kṛmiḥ* und in 23 *payo balākā*, also nicht vollständige übereinstimmung), ein honigdieb eine stechfliege, ein seidedieb ein rebhuhn (MP. *krakara*, M. *tittiri*), ein baumwolledieb ein brachvogel, ein parfümdieb eine moschusratte, ein gemüsedieb ein pfau, wer rotes kleid stiehlt ein *jīvajīva* (nach Pargiter ein fasan, s. p. 28 n., nach Bühler 'a francolin-partridge') und ein wasserdieb ein kuckuck (in MP. *caṭaka*, übersetzt mit 'pied-crusted cuckoo', in M. *stokaka*, übersetzt mit 'black-white cuckoo'). Sonst finden sich keine übereinstimmungen; besondere widersprüche habe ich zwischen MP. XV 26 : M. XII 62 (messingdieb in MP. *hārīta*, in M. *haṁsa*) und MP. XV 31 : M. XII 67 (fruchtdieb und blumendieb in MP. resp. eunuch und armer mann, frucht- und blumendieb bei M. affe) notiert. MP. XV 33 ff. stimmt im allgemeinen ziemlich mit Vi. 45,1 ff. überein.

zu sein. Da hier jedoch keine fakta vorliegen, kann ja nichts bestimmtes behauptet werden.

Ich bin beim schlusse dieser kleinen untersuchung angelangt; vielleicht oder sicher wäre da viel mehr zu sagen gewesen, das mir entgangen ist. Jedoch habe ich — soviel ich es vermag — versucht, die alten legenden von den frommen sagenkönigen in Mithilā aus den urkunden verschiedener religionen hervorzuziehen und hoffentlich werden wohl keine bedeutenden erzählungen mir unbekannt geblieben sein. Freilich sind die könige von Mithilā kaum zu den berühmtesten heroen der indischen sagenpoesie gezählt worden, aber aus episoden, die wahrscheinlich nicht von der lebensgeschichte *eines* mannes herrühren, hat die volkssage einen einzigen grossen helden geschaffen, einen typus des herrscherhauses, von dem die alte geschichte[1] sagt, dass seine meisten mitglieder 'durch ihre religiöse kenntnisse hervorragend' waren.

[1] VP. IV 5 extr.

C. *Naggai (Naggaji, Nagnajit)*[1].

Die geschichte des Naggai bei Jacobi Ausg. Erz. p. 48,23 ff lautet in übersetzung folgendermassen: [48] 'Es gibt hier in Indien im Gandhārareiche eine stadt, namens Poṇḍavaddhaṇa[2]. Dort lebte ein könig, namens Sīharaha; einmal erhielt dieser aus dem Nordland zwei pferde als geschenk. Um zu reiten bestieg der könig das eine pferd, sein sohn das andere. Da lief das pferd aus allen kräften aus der stadt hinaus, errichte die reitbahn und dort fing der könig an zu reiten. Das pferd war aber von umgekehrter dressur: je fester der könig die zügel anzog, desto schneller lief das pferd. Als der könig so [die zügel] anhielt und das pferd lief, legten sie einen weg von zwölf *yojana's* zurück, und kamen in einen grossen wald. Als jetzt der könig aus müdigkeit die zügel fallen liess, blieb das pferd auf der stelle stehen. Da erkannte der könig: 'das pferd ist von umgekehrter dressur'. Er stieg ab, band das pferd an einen baum und begann umherzuwandeln. Er ass früchte und ging endlich auf einen berg hinauf um dort über die nacht zu ruhen; dort bekam er einen palast mit sieben stockwerken zu sehen. Er ging hinein und erblickte ein mit lieblichster jugendschönheit begabtes mädchen. Das mädchen erhob sich verwirrt [49] und bot dem könige einen platz an. Der könig liess sich dort nieder; sofort wurden sie in einander verliebt. Er fragte sie: 'ehrwürdige, wer bist du? warum lebst du im öden walde ganz allein?' Sie antwortete: 'sei verständig und heirate mich auf jener terrasse, dann werde ich meine lebensgeschichte in ihren einzelheiten erzählen'. Der könig ging freudig in den hofraum[3] hinein, sah dort einen Jiṇa-tempel und an dessen vorderseite eine terrasse. Er verehrte den Jiṇa, verbeugte sich und ging dann [mit ihr] die *gandharva*-ehe ein. Dann schliefen sie im schlafgemach ein. Die nacht ging zu ende; in der morgendämmerung verehrten sie den Jiṇa.

[1] Lakṣmīvallabha hat sogar *Naggati (!)*

[2] Vgl. Rājatar. IV 421, Cunningham Ancient geography I 480 f. Dies muss aber ein anderes *Pāuṇḍravardhana* sein.

[3] *bhavane*, vgl. Jacobi Ausg. Erz. gloss s. v. *veiyā*.

Der könig nahm auf dem thronsessel, sie aber auf der hälfte des sessels platz. Dann sagte sie: 'höre jetzt, liebling, meine geschichte!

[1]Es gibt hier in Indien eine stadt, genannt Khiipaiṭṭhiya. Dort war Jiyasattu könig. Einmal liess der könig eine gemäldegalerie bauen und überliess (die bemalung) der malerzunft, [indem er die arbeit] in gleichen teilen [verteilte]. Viele maler waren dort beschäftigt, auch ein alter meister, namens Cittangaya. So verging viel zeit. Des alten malers tochter, Kaṇayamanjarī, brachte ihm speise. Einmal war sie wie gewöhnlich auf dem wege; da kam mitten auf der strasse, wo alle leute beisammenstanden, ein reiter, dessen pferd sehr heftig lief. Sie rannte erschrocken fort. Als er dann nicht mehr da war, setzte sie ihren weg fort. Als Cittangaya sie mit den speisen kommen sah, ging er heraus um seinen bauch zu entleeren. Kaṇayamanjarī malte dann der kurzweile halber auf den estrich eine sehr natürliche pfauenfeder. Gerade in diesem augenblick kam könig Jiyasattu in die gemäldegalerie. Als er sich umblickte, bemerkte er die feder, dachte: 'ach, wie schön!' und streckte die hand aus um sie wegzunehmen; da zerbrachen aber seine nägel, die wie perlmutter glänzten[2]. Verlegen sah er sich nach allen seiten um. Kaṇayamanjarī lächelte ein wenig und sagte: 'als ich heute dachte:' auf drei füssen steht ein sessel nicht' und nach einem vierten dummkopf suchte, bist du mir als der vierte fuss entgegengekommen'. Der könig fragte; 'wie meinst du? erzähle mir alles!' Sie lächelte wieder und antwortete: 'als ich meinem vater das essen brachte, kam auf der strasse ein reiter sehr heftig dahergeritten. Er dachte nicht im geringsten daran, dass wenn auf der strasse ein greis, ein kind, eine frau oder irgend ein unfähiger wäre, dieser sicher umgeworfen werden würde. Dieser sehr dumme reiter war der erste fuss des sessels. Der zweite ist der könig, weil er allen malern gleiche arbeit in der galerie gegeben hat. Denn in einer familie sind viele maler. Mein vater aber ist erstens ohne söhne, zweitens alt und drittens arm. Trotzdem hat er eine ebenso grosse arbeit erhalten wie die übrigen. Der dritte fuss ist gerade mein vater: denn bei der arbeit in dieser

[1] Von hier an bis zu p. 53, 2 ist der text von J. J. Meyer Two twicetold tales (Decennial publications of the John Rockefeller University of Chicago) p. 9 ff. übersetzt.

[2] *nahasuttïo.*

galerie hat er seine habe aufgezehrt. Jetzt, da ich etwas zu essen gebracht habe, geht er fort um seinen brauch zu entleeren. Kalt werden doch [die speisen] so schlecht[1]. Der könig fragte: 'warum bin dann ich der vierte fuss?' Sie antwortete: 'jeder mensch versteht ja: 'wie könnten hier pfauen sein' — somit müsste ja die feder hierher gebracht worden sein. Dann würde man es aber sofort gesehen haben'. Der könig sagte: 'fürwahr, ich bin ein dummkopf, der vierte fuss des sessels.' Als er ihre gewandtheit im reden hörte und ihre körperliche schönheit sah, wurde er heftig in sie verliebt. Kaṇayamaṇjarī aber ging, nachdem sie ihrem vater zu essen gegeben, nach hause. Durch seinen minister Sugutta [50] liess der könig den Cittangaya um Kaṇayamaṇjarī[2] bitten. Der aber antwortete: 'wir sind sehr arm; wie könnten wir die hochzeit feiern und in passender weise den könig bewirten?' Diese antwort wurde dem könige gemeldet. Von ihm wurde das haus des Cittangaya mit geld, speisen und gold versehen. An einem glückverheissenden lunaren tage wurde Kaṇayamaṇjarī mit grosser pracht vermählt. Sie erhielt einen palast und eine grosse dienerschaft.

Der könig aber hatte viele gemahlinnen, von denen jede der reihe nach beim einbruch der nacht nach dem königlichen schlafgemach ging. An diesem tage kam die reihe an Kaṇayamaṇjarī. Schöngeschmückt ging sie mit ihrer sklavin Mayaṇiyā ins gemach und nahm dort platz. Dann kam der könig. Man erhob sich und zeigte ihm alle mögliche courtoisie. Dann legte sich der könig ins bett. Vorher hatte aber Kaṇayamaṇjarī zu Mayaṇiyā gesagt: 'wenn der könig zu bett gegangen ist, musst du mich nach irgend einer erzählung fragen, so dass der könig es hört. So sprach dann Mayaṇiyā gerade in diesem augenblick: 'herrin erzähle eine geschichte, während dem der könig hier ist'. Die andere antwortete: 'Mayaṇiyā, lass den könig zuerst einschlafen, dann werde ich was erzählen'. Der könig dachte bei sich: 'was für eine geschichte wird sie wohl erzählen? das werde ich mal anhören' und stellte sich, als ob er schliefe. Mayaṇiyā sagte: 'herrin, jetzt schläft der könig, erzähle mal eine geschichte!' Die andere sprach: 'höre! es gibt eine stadt Vasantaura; dort lebte der kaufmann Varuṇa.

---

[1] Sonderbar genug hat J. J. Meyer *sīyala* hier = *jaḍa* aufgefasst und übersetzt: 'what a dull man he is!'

[2] Der text hat durch versehen *Mayaṇamaṇjarīṁ*.

Dieser liess ein götterhaus aus einem stück machen, das eine hand gross war Dort hinein setzte er eine götterstatue von vier händen.' Mayaṇiyā fragte: 'herrin, wie könnte in einem eine hand grossen hause ein bild von vier händen platz finden?' Die andere antworterte: 'jetzt bin ich schläfrig, morgen werde ich es erzählen' — 'So sei es', antwortete Mayaṇiyā, ging fort und begab sich nach ihrer wohnung. Der könig wurde aber sehr neugierig (und dachte): 'wie kann dies sein?'

So ging Kaṇayamaṇjarī zu bett. Am anderen tage kam wieder die reihe an sie. Da sprach also Mayaṇiyā: 'herrin, erzähle mir die halbe geschichte!' Die andere antwortete: 'freundin, es war der vierhändige gott[1], nicht wollte ich das mass seines körpers ausdrücken. So war es mit der geschichte.' Mayaṇiyā sprach: 'erzähle was anderes'. Kaṇayamaṇjarī erzählte: 'freundin, es gibt (irgendwo) einen grossen wald. Dort steht ein açokabaum mit weit ausgebreiteten ästen und zweigen und roten blüten. Er hat aber keinen schatten.' Mayaṇiyā fragte: 'wie kann es sein, dass ein so schöner baum keinen schatten hat?' Sie sagte: 'morgen werde ich es erzählen, jetzt bin ich sehr schläfrig.' Am dritten tage wurde sie, [weil der könig] neugierig war, wieder geholt. Dann wurde sie von Mayaṇiyā befragt und sagte: 'der schatten ist unter dem baume [nicht über ihm].' Weiter erzählte sie auf die frage [der Mayaṇiyā]: 'in einem gewissen dorf lebte ein dorfschulze. Dieser hatte ein grosses kamel, das nach belieben umherschweifte. Eines tages bekam es einen mit blättern, früchten und blumen prangenden *babbūla*-baum[2] zu sehen. Es streckte den hals aus, konnte ihn aber nicht erreichen; lange zeit mühte es sich damit ab. Dann streckte es seinen hals noch mehr nach allen richtungen hin aus. Als es aber nicht erreichte, wurde es zornig und entliess kot und urin über den baum'. Mayaṇiyā fragte: 'wie konnte es wohl über den baum dünger und urin entleeren [51], den es mit dem munde nicht erreichen konnte?'. Die andre antwortete: 'morgen werde ich es sagen'. Am nächsten tage sagte sie: 'Der *babbūla*-baum stand in einem wasserleeren brunnen[3] deswegen konnte es ihn nicht erreichen'.[4] So wurde der könig

[1] Viṣṇu.

[2] Acacia arabica.

[3] Vgl J. J. Meyer aa. p. 10 n.

[4] Lakṣmīvallabha schiebt hier noch sechs geschichtchen ein, die in übersetzung so lauten: 'weiter erzählte die königin von der sklavin

von Kanayamanjarī mit solchem neugier erregenden erzählungen sechs monate hindurch betört. [52] Dann wurde er heftig in sie

---

befragt, als der könig eingeschlafen war, diese geschichte: 'in irgend einer stadt lebte ein mädchen, das von wunderbarer schönheit und anmut war. So kamen bei ihm drei von ihren eltern eingeladene brautwerber zusammen. Unterdessen wurde aber das mädchen von einer schlange gebissen und starb. Der erste brautwerber, der (aus leidenschaft) ganz verblendet war, setzte sich auf ihrem scheiterhaufen und wurde zu asche. Der zweite nahm seinen aufenthalt in der asche um dieser opfer zu bringen. Der dritte machte sich einen gott geneigt und erhielt den unsterblichkeitstrank. Mit diesem wurde das mädchen auf dem scheiterhaufen besprengt. Der erste brautwerber wurde sofort belebt. Das mädchen erhob sich und sah ihre drei freier'. Dann fragte die königin die sklavin: 'sage mir, freundin, welcher der drei sollte des mädchens gatte sein?' Die sklavin antwortete: 'ich weiss es nicht. Sage du es!' Die königin sprach: 'der schlaf kommt jezt herbei' und schlief ein. In der nächsten nacht sagte sie auf die frage der sklavin: 'der sie belebte, ist ihr vater; der mit ihr zusammen geboren wurde, ist ihr bruder; der ihrer asche opfer brachte, ist ihr gatte.' *So lautet die vierte geschichte.*

Weiter erzählte die königin in der nacht von der sklavin befragt, als der könig eingeschlafen war, diese geschichte: 'ein könig liess für seine gemahlin einen wunderschönen schmuck aus leuchtenden edelsteinen von goldschmieden in einem wohl verschlossenen erdhause verfertigen. Dann merkte ein goldschmied, dass es abend war.' Die königin fragte: 'sage mal, freundin, wie konnte er in einem verschlossenen erdhause, wo die edelsteine leuchteten, den anfang der nacht erkennen?' Die sklavin antwortete: 'ich weiss das nicht. Sage du es!' Die königin sprach: 'der schlaf kommt jetzt herbei' und schlief ein. In der nächsten nacht sagte sie auf der frage der sklavin: jener goldschmied war nachtblind — das ist die sache.' *So lautet die fünfte geschichte.*

Weiter erzählte die königin in der nacht von der sklavin befragt, als der könig eingeschlafen war, diese geschichte: 'ein könig liess zwei räuber in ein löcheriges kästchen einschliessen, worin sie auf das meer hinausgetragen wurden. An irgend einem ufer blieb das kästchen hängen. Ein mann nahm es auf, öffnete es, bekam die beiden zu sehen und fragte: 'sagt mal, wie viele tage sind vergangen, nachdem Ihr ins meer geworfen wurdet?' Der eine von beiden antwortete: 'dies ist der vierte tag.' Die königin fragte: 'freundin, wie könnte er wissen, dass es der vierte tag war?' Die sklavin antwortete: 'ich weiss das nicht. Sage es du!' Die königin sprach: 'der schlaf kommt jetzt herbei' und schlief ein. In der nächsten nacht sagte sie auf die frage der sklavin: 'der mann, der es sagte, hatte quartanfieber — eben das ist die sache.' *So lautet die sechste geschichte.*

Weiter erzählte die königin in der nacht von der sklavin befragt diese geschichte: 'eine gewisse frau schloss, aus furcht ihre mitfrauen möchten sie nehmen, ihre schmucksachen in ein kästchen ein, versiegelte

verliebt. Eine lange zeit verging, während welcher er sich dem liebesspiele mit ihr allein leidenschaftlich hingab. Ihre mitfrauen

---

es und warf es in einen sichtbaren platz(?). Einmal ging sie ins haus einer freundin. Als ihre mitfrau sah, dass niemand da war, öffnete sie das kästchen, nahm unter vielen anderen schmucksachen eine halskette heraus und übergab sie ihrer tochter. Die tochter aber legte sie in ihrem hause an einer verborgenen stelle. Nach einigen stunden kam die frau zurück. Sofort sah sie, als sie von ferne das kästchen erblickte, dass eine halskette aus diesem weggenommen war. So meldete sie die mitfrau des diebstahls wegen an. Die mitfrau leistete einen eid, sie kenne den dieb nicht. Dann klagte sie die frau des meineids wegen an. *Aus furcht holte die mitfrau* die halskette aus dem hause ihrer tochter *und lieferte sie zurück. Die sklavin fragte: 'herrin, wie konnte sie den diebstahl erkennen?' Die königin sprach: 'morgen nacht werde ich es erzählen' und schlief ein.* In der nächsten nacht sagte sie wieder von der sklavin befragt: 'das kästchen war aus glas, das ist die sache.' *So lautet die siebente erzählung.*

'Die tochter eines gewissen königs wurde von einem pferde(?) geraubt. Der könig hatte vier männer bei sich; einen astrologen, einen wagenbauer, einen waffenkundigen und einen arzt. Da zeigte der astrolog die richtung an, der wagenmacher baute einen zauberwagen, der waffenkundige und der arzt bestiegen den durch die luft gehenden wagen und gelangten nach der stadt der Vidyādhara's. Der waffenkundige tötete das pferd(?); dabei wurde aber der kopf des mädchens abgeschlagen. Der arzt aber befestigte es mit irgend einer medizin wieder. Als sie zurückkehrten, gab der könig den vier männern seine tochter. Der mädchen aber sprach: 'den der mit mir den scheiterhaufen besteigen will, werde ich erwählen' und ging durch eine unterirdische tür auf den scheiterhaufen. Wer mit ihr zusammen ging, der erhielt sie'. Die sklavin fragte: 'herrin, wer von den vier ging mit ihr'. Die königin antwortete: 'jetzt bin ich der ermüdung durch den liebesgenuss wegen schläfrig', und schlief ein. In der nächsten nacht sagte sie von der sklavin befragt: 'der astrolog — er wusste nämlich: 'sie wird nicht sterben' bestieg deswegen den scheiterhaufen und erhielt das mädchen. Das ist die sache'. *So lautet die achte erzählung.*

Weiter erzählte die königin in der nacht von der sklavin befragt diese geschichte: 'In der stadt Jayapura lebte könig Sundara. Einmal wurde er ganz allein von einem pferde von umgekehrter dressur in den wald getragen. Der könig liess endlich die zügel los und stieg ab. Nachdem er das pferd an einen baum gebunden, schweifte er weit umher und trank wasser aus einem teiche. Dort erblickte er ein sehr schönes asketenmädchen. Von ihr eingeladen ging er nach der ensiedelei und wurde von den büssern sehr ehrfurchtsvoll empfangen. Das mädchen wurde ihm von ihnen gegeben und er heiratete sie. Er bestig mit seiner jungen braut das pferd und kehrte zurück. Unterwegs legte sich der könig am ufer eines teiches schlafen und erwachte später. Die königin

zürnten aber heftig, suchten nach vergehen und überlegten untereinander: 'durch bezauberungen hat sie den könig in ihre gewalt gebracht, so dass wir, seine gemahlinnen, die wir doch den höchsten familien entstammen, von ihm ganz verlassen sind. In diese künstlertochter verliebt weiss er weder verdienste noch fehler zu scheiden, versäumt die angelegenheiten des reiches und rechnet nicht damit, dass seine güter durch ihre zaubereien zu grunde gehen'.

---

aber schlief immerfort. Dann kam ein *rākṣasa* dahin und sprach zum könig 'sechs monate hindurch habe ich hunger gelitten, jetzt aber wirst du meine speise werden — ich werde mich sättigen. Falls du das nicht wünschest, gieb mir, was ich wünsche!' Der könig sprach: 'sage, was du verlangst!' Er antwortete: 'einen achtzehnjährigen brahmanenknaben, dem sein vater den fuss auf den kopf setzt, den du mit dem schwerte tötest, verlange ich innerhalb sieben tage als opfer, dann werde ich dich loslassen, sonst nicht.' Der könig willigte ein. Am nächsten morgen kam der könig glücklich in seine stadt. Seine gefolgsleuten versammelten sich. Dann erzählte der könig seinem minister das abenteuer mit dem unholde. Dieser liess ein goldenes männchen verfertigen und unter trommelschall in der stadt herumtragen. Dabei wurde folgendes ausgerufen: 'falls ein brahmanenknabe als erstattung für das leben des königs dem unhold gegeben wird, wird des knaben vater dies goldene männchen erhalten.' So rief man sechs tage hindurch. Am siebenten tage bekam es ein kluger brahmanenknabe zu hören und sprach zu seinen eltern: 'das leben ist vergänglich. Falls also meine eltern dadurch schutz bekommen, dass ich mein leben weggebe, dann geschieht das beste. So werde ich euch dadurch, dass ich um des königs leben zu erretten mich selbst opfere, das goldene männchen verschaffen.' So sprach er mehrmals; endlich erhielt er durch seine hartneckigkeit die erlaubnis seiner eltern und ging zum könige. Der könig liess seinen vater die füsse auf sein haupt setzen und ging mit gezogenem schwert hinter ihm her zum *rākṣasa*. Als sie den unhold erblickten, sagte der könig: 'he, brahmanenknabe, erinnere dich deines versprechens!' Als der könig so sprach, blickte der knabe überall umher und lachte. Da sagte der *rākṣasa* ganz vergnügt: 'sage mir, was du wünschest!' Er sprach: 'falls du mit mir vergnügt bist, lass das töten (anderer wesen) fahren.' Handle nach dem von Jina gepredigten gesetze des mitleids!' Als der *rākṣasa* dies hörte, nahm er das gesetz des mitleids an. Der könig aber und die übrigen lobten den knaben.' Da fragte die sklavin: 'herrscherin, was für eine ursache zum lachen hatte wohl der knabe?' Die königin antwortete: 'gerade im nu befällt mich der schlaf' und schlief ein. In der nächsten nacht sagte sie von der sklavin befragt: 'he, freundin, dies war die ursache: (er dachte) 'vater, mutter und könig sind die zuflucht der menschen; diese drei stehen gerade an meiner seite. Bei wem werde ich also meine zuflucht nehmen!' So denkend kam er ins lachen, das ist die sache'. *So lautet die neunte geschichte.*

Kaṇayamanjarī aber schloss sich jeden tag in einem zimmer ihres palastes ein und zog die von dem könige geschenkten kleider und schmucksachen aus; dann legte sie die ihr von ihrem vater geschenkten lumpen und schmucksachen aus blei an. Und zu ihrer eigenen seele redete sie folgendermassen: 'o seele, sei nicht stolz über diesen reichtum, gerate nicht in verblendung, vergesse dich selbst nicht! Dem könige gehören diese güter, deine sind diese von dem waschholz zerfetzten lumpen und dieser schmuck. Sei deswegen ruhig, damit du nicht längere zeit dieser herrlichkeit entsagen musst! Denn der könig kann dich sonst beim halse packen und hinauswerfen.' Ihre nebenfrauen bemerkten täglich ihr treiben und sprachen zum könige: 'falls du auch gegen uns gleichgültig bist, wollen wir doch auf dein heil bedacht sein. Denn der gatte ist der weiber gott. Diese frau, die deines herzens liebste ist, ist mit irgend einem schlimmen zauber beschäftigt. Dies unglück siehst du aber nicht, weil du von ihr betört bist.' Der könig fragte: 'wie so?' Sie antworteten ihm: 'jeden tag am mittag geht sie in ihr zimmer, schliesst die tür zu und murmelt eine gewisse zeit lang irgend etwas vor sich hin. Falls du es nicht glaubst, so erforsche die sache selbst oder lass andere leute es tun!' Als der könig dies gehört, ging er selbst dahin. Als Kaṇayamaṇjarī in ihr zimmer gegangen war, stand er um sie zu bespähen an der tür, sah ihr oben geschildertes treiben und hörte, wie sie sich selbst unterwies. Er wurde von freude erfüllt und dachte: 'ach, wie gross ist ihr verstand! Ach, wie ganz ohne stolz ist sie! Ach, wie klug ist sie! So ist sie ganz und gar eine schatzkammer aller tugenden, und [ihre nebenfrauen] sind eifersüchtig gerade, weil sie nebenfrauen sind, so dass sie ihre tugend als laster ansehen.'

Von freude erfüllt machte der könig sie zur herrscherin des ganzen reiches und verlieh ihr die kopfbinde. So verging eine zeit. Später wurden der könig und Kaṇayamanjarī gläubige schüler des lehrers Vimalacanda.

Nach einer zeit wurde Kaṇayamanjarī nachdem sie göttin gewesen war, am berge Veyaḍḍha in der stadt Toraṇāura als tochter des *vijjāhara*königs Daḍhasatti wiedergeboren. Man nannte sie Kaṇayamālā. Allmählich erreichte sie das jugendalter. Einmal wurde sie von einem durch ihre schönheit betörten *vijjāhara*, namens Vāsava, weggeführt. Er zauberte an demselben berge einen palast hervor und liess sie dort wohnen. Dabei baute er eine terrasse [mit dem gedanken]: 'dort werde ich mit ihr hochzeit halten.' Inzwischen kam

aber der älteste bruder der Kaṇayamālā, Kaṇayateya, zur stelle. Die beiden aber, durch das feuer des zornes entflammt, gerieten in streit mit einander und wurden durch gegenseitige hiebe getötet. Kaṇaymālā aber weinte ihres bruders wegen gar sehr und blieb niedergeschlagen und betrübt im palaste wohnen. Einmal kam ein gott, namens Vāṇamantara, dorthin. Er sprach freundlich zu ihr: 'liebling, du bist meine tochter.' Im selben augenblick kam auch der *vijjāhara* Daḍhasatti, der seinen sohn und seine tochter suchte, zur stelle. Durch seine zauberkunst gab der *vyantara*[1] der Kaṇayamālā eine andere gestalt, und liess die körper des sohnes, der tochter und des Vāsava am boden als leichname daliegen. Als Daḍhasatti dies sah, dachte er: 'dieser mein sohn ist von Vāsava getötet worden und Vāsava von ihm, aus sorge über den tod des Vāsava aber ist Kaṇayamanjarī zu grunde gegangen. Deswegen pfui über den von allerlei unglück erfüllten *saṁsāra*. Wie könnte ein vernünftiges(?) wesen dort lüst finden?' Darauf verfiel er dem lebensüberdruss und legte das gelübde der armut ab. Der *vyantara* liess dann die trugbilden verschwinden und begrüsste zusammen mit Kaṇayamālā den heiligen. Dieser sprach: 'wie verhält sich hier alles?' Kaṇayamālā erzählte ihm den tod ihres bruders. Der heilige aber wendete ein: 'ich habe ja drei leichname gesehen.' Der gott antwortete: 'ich hab' ein trugbild geschaffen' — 'Warum?' — Der gott antwortete: 'höre mal! In der stadt Khiipaiṭṭhiya lebte ein könig, namens Jiyasattu. Er hieratete die Kaṇayamanjarī, die tochter des malers Cittangaya. Sie wurde später eine gläubige laienfrau. Cittangaya wurde von ihr durch den *pancanamokkāra* bekehrt und nachdem er gestorben, wurde er ein gott, namens Vantara. Dieser bin ich. Soeben kam ich hierher und sah diese von sorge bedrückte Kaṇayamālā. Ich fühlte eine heftige zuneigung zu ihr und dachte: 'war sie wohl früher irgend eine verwandte von mir?' Durch höhere erkenntniss bekam ich zu wissen, dass diese meine tochter Kaṇayamanjarī sei, die als *vijjāhara*mädchen wiedergeboren worden ist. Im selben augenblick kamst du hierher. Da dachte ich: 'sie wird mit ihrem vater zusammen fortgehen. Weil ich mich vor der trennung von ihr fürchtete, gab ich ihr um dich zu verwirren eine andere gestalt und liess die wirkliche gestalt als leichnam daliegen, und so hast du deswegen das gelübde abgelegt.

[1] Der soeben genannte Vāṇamantara.

Als ich aber bemerkte: 'dieser mächtige hier ist von mir hintergegangen worden, wurde ich betrübt. Verzeihe mir also mein schlechtes verhalten!' Der heilige antwortete: 'du bist mein wohltäter, da du die ursache meiner bekehrung bist, flog auf und ging dahin, wo es ihm lieb war.

Als Kaṇayamālā die von dem gotte geschilderten begebenheiten bedachte, entstand in ihr die erinnerung ihrer früheren geburten, sie erinnerte sich der zuletzt vorhergegangenen: 'ich bin ja wirklich diese Kaṇayamanjarī, und der gott hier ist mein vater.' Da entstand in ihr [54] heftige zuneigung zu ihm und sie sprach: 'vater, wer wird mein gatte werden?' Der gott sprach vermittelst seiner höheren erkenntnis: 'mein liebling, dein früherer gatte, könig Jiyasattu, ist ein gott gewesen — jetzt aber ist er der sohn des königs Daḍhasīha, namens Sīharaha. Er wird dein gatte werden.' Sie fragte: 'wo werde ich ihm begegnen?' Der gott antwortete: 'er wird auf einem pferde von umgekehrter dressur hierherkommen. Sei deswegen ganz glücklich, sei nicht erregt! Ich werde hier bleiben und deine wünsche erfüllen.' So blieb der gott im palaste wohnen. Zusammen mit göttern lebte sie glücklich. Und ich, o mein gemahl, bin diese Kaṇayamālā[1]. Gestern ist der gott nach Meru gegangen um die heiligtümer zu verehren, und du bist am nachmittag hierher gekommen. Wegen meiner allzu grossen sehnsucht konnte ich seine rückkehr nicht abwarten, du hast mich selbst geheiratet. So lautet meine geschichte, über die du mich befragtest.'

Als Sīharaha diese erzählung gehört hatte, erinnerte er sich seiner früheren existenzen. Bald nachher kam der gott von götterscharen umgeben zurück. Der könig verbeugte sich ehrfurchtsvoll und wurde von dem gott bewillkommnet. Kaṇayamālā erzählte ihm von ihrer heirat; der gott wurde sehr erfreut. Unter freudigen gesprächen kam die mittagszeit, der könig und seine braut assen die göttlichen speisen. So weilte er dort [Sīharaha] einen monat hindurch. Dann sprach er zu Kaṇayamālā: 'liebling, mein reich wird durch meine gegner zu grunde gehen. Deswegen möchte ich fortziehen, falls du es erlaubst.' Sie antwortete: 'mein lieber, tu' wie du selbst wünschest.' Deine stadt liegt aber weit entfernt von hier; wie kannst du also zu fuss gehen? Nimm also von mir den *Prajñaptī*-zauber!' Der könig nahm ihn und erhielt über das

[1] Man muss sich daran erinnern, dass das vorhergehende die erzählung des mit Sīharaha sprechenden *vijjāhara*-mädchens ist.

verfahren unterricht. Darauf verabschiedete er sich von Kaṇayamālā und ging nach seiner stadt. Dort wurde er sehr feierlich empfangen. Seine vasallen u. a. befragten ihn über seine abenteuer; er erzählte sie ihnen, und alle wurden sehr erstaunt. Sie sprachen: 'ein tugendreicher könnte in den öden urwald oder sogar in die mitte des meeres geraten, er findet doch überall freude: — deswegen soll man fürwahr tugenden erwerben.'

So verging die zeit. Am fünften tage ging der könig nach dem berge und lebte einige tage mit Kaṇayamālā zusammen. Die leute sprachen untereinander: 'der könig geht auf dem berge.' Weil er so von zeit zu zeit nach dem berge ging *(nage āii)*, nannten ihn die leute Naggai.

[Später muss der gott fortziehen. Um die Kaṇayamālā nicht ganz allein zu lassen, erbaute Naggai am berge eine stadt und liess mehrere seiner untertäne dort wohnen].

Einmal, als er mit seiner gefolge herausgegangen war erblickte er einen blühenden mangobaum. Der könig nahm einen zweig und seine gefolgsleute brachen zweige, blätter, schösslinge u. s. w. ab, so dass der baum wie ein leerer holzstock dastand. Als der könig zurückkehrte, fragte er: 'wo ist der mangobaum?' Ein minister zeigte ihn ihm. 'Wie ist er so schlecht geworden?' Der minister antwortete: 'von dir wurde ein zweig abgebrochen, dann tat das ganze hoflager ebenso — so ist es geschehen.' Der könig dachte: 'so lange reichtum besteht, so lange besteht auch schönheit; die reichtümer sind aber alle unstät.' So denkend erreichte er die erlösung. [Es heisst ja:]

'Nachdem er den herzerfreuenden, in zweigen, sprossen und blumen prangenden mangobaum gesehen und reichtum und armut bedacht, legte der könig der Gandhāra das gelübde ab.'

So lautet die einzige zusammenhängende erzählung von könig Naggai, die zu meiner kenntnis gedrungen ist[1]. Überhaupt fliessen die nachrichten über diesen heiligen sehr spärlich. In der buddhistischen literatur ist mir Naggaji nur aus der erzählung im Kumbhakārajātaka, die ich oben p. 36 ff. behandelt habe, bekannt; in der brahmanischen literatur kommt er an drei stellen des Mahābhārata[2] vor:

MBh. III 15257 heisst es nämlich:

Çaçakān Yavanāṁçcāiva cijigye sūtanandanaḥ
Nagnajitpramukhāṁçcāiva gaṇān jitvā mahārathān.

[1] Ob sich eine Naggaibiographie in der Āvaçyakalitteratur findet, ist mir leider nicht bekannt.

[2] Vgl. Pavolini Actes du XII congrès intern. d. oriental. I 137.

d. h. 'die Çaçaka's und die Yavana's besiegte der sohn des wagenlenkers[1], nachdem er die scharen der wagenkämpfer, Nagnajit usw., besiegt hatte.'

Weiter MBh. V 1882:

ayaṁ Gāndhārāṁstarasā sampramathya jitvā putrān
Nagnajitaḥ samagrān
baddhaṁ mumoca vinadantaṁ prasahya Sudarçanaṁ
vāi devatānām lalāmaṁ.

d. h. 'dieser[2] zerschmetterte eilig die Gāndhāra's, besiegte alle söhne des Nagnajit und leiss heftig den fest gefassten, laut zischenden Sudarçana[3], diesen stirnschmuck der götter, los.'

Schliesslich MBh. VII 120:

Girivrajagatāçcāpi Nagnajitpramukhā nṛpā
Ambaṣṭhāçca Videhāçca Gāndhārāçca jitās tvayā

d. h. 'die nach Girivraja gezogenen könige, Nagnajit usw., die Ambaṣṭha's, die Videha's und die Gāndhāra's wurden von dir besiegt[4].

Es ist offenbar, dass III 15257 und VII 120 sich auf dieselben ereignisse bezichen: Karṇa hätte also eine grosse koalition von fürsten der verschiedenen völker, an deren spitze könig Nagnajit von Gandhāra stand, besiegt. Das wäre bei Girivraja geschehen; Girivraja ist wohl aber = dem buddhistischen Giribbaja (z. b. S.N. 408), der ursprüngliche name von Rājagṛha, der haupstadt im Magadhareiche. Dass Karṇa in diesen östlichen gegenden mit einem könige der Gāndhāra's gekämpft haben soll, scheint ja wunderlich; man muss sich aber erinnern, dass Karṇa von Duryodhana zum herrscher in Aṅga eingesetzt worden war (MBh. I 5514 ff.) und in Campā residierte (ibd. XII 235). Falls man die fabulierende geschichte von Karṇa's geburt[5] (MBh. I 4382 ff.), die ja unzweifelhaft sehr alte züge enthält, sowie die nachricht, er hätte sein reich durch Duryodhana erhalten, als spätere zusätze betrachtet, bleibt das einfache verhältnis übrig, dass Karṇa ein herrscher irgend-

---

[1] = Karṇa.

[2] Kṛṣṇa.

[3] Kṛṣṇa's diskus; anders übersetzt Protap Chundra Roy, m. e. aber nicht richtig.

[4] Bhīṣma spricht zu Karṇa.

[5] Vgl. dazu Hertel Ausg. Erz aus Hemac. Pariciṣṭap. p. 228 ff.

welcher östlichen stämme[1] — der Aṅga — war, der einem vordringen westlicher und nördlicher völker nach osten in einer schlacht bei Girivraja im Māgadhareiche eine grenze setzte. Dies geschah wohl sicher ziemlich lange vorher, ehe Karṇa mit Duryodhana in verbund trat, denn der feldzug Karṇa's nach Girivraja stand wahrscheinlich mit den kriegerischen operationen Jarāsandha's in zusammenhang, wie ich sofort zeigen werde.

Soviel über Karṇa. Ich kehre zu Nagnajit zurück um die noch übrig gebliebene stelle MBh. V 1882 zu besprechen. Dort tritt Nagnajit als besiegter gegner des Kṛṣṇa auf; mit dieser stelle stimmt Hariv. 4970 (= II 36, 20), wo Nagnajit unter den vasallen oder verbündeten Jarāsandha's, die in dem grossen zuge gegen Mathurā teil nahmen, mit aufgezählt wird. Wie bekannt wurden die operationen Jarāsandha's nicht vom glücke begünstigt — er musste nach der niederlage von Mathurā zurückkehren (Hariv.) und dabei wurden natürlich auch seine freunde, unter welchen die Gāndhāra's und Nagnajit, von Kṛṣṇa hart bedrängt. In zusammenhang mit dem auftreten des Nagnajit in diesen streitigkeiten steht wahrscheinlich auch sein zusammentreffen mit Karṇa — worin ich am ehesten ein glied in dem grossen kampf der übrigen fürsten Indiens gegen das erweiterungsstreben des Jarāsandha sehen möchte. Denn ich bin fest überzeugt, dass wir, falls das rein fabulistische und legendarische beiwerk fortgenommen wird, in den erzählungen des Mahābhārata eine ziemlich genaue historiche schilderung der grossen kämpfe in dem vorbuddhistischen Central-Indien vor uns haben.

Mehr kenne ich über den Nagnajit nicht. Über die geschichte mit dem blühenden mangobaum, die dem Devendra gemäss eine ursache

---

[1] Karṇa ist nach MBh. ein *sūta*, was nach Manu X 11. 17 ein nachkomme eines *kṣatriya* und einer brahmanenfrau ist. Aber die lehren der *dharmaçāstra*'s über die kastenverhältnisse der östlichen völkerschaften sind im allgemeinen wenig zuverlässig und entsprechen offenbar nicht den wirklichen verhältnissen. So glaube ich oder halte es wenigstens für möglich, dass auch die *sūta*'s einfach nur ein östlicher stamm sind. Dass Karṇa von geburt an kein verächtlicher 'outcaste' ist, geht mit erwünschter deutlichkeit aus seiner schmährede an Çalya, MBh. VIII 1670 ff., 1816 ff., hervor. Dass wiederum Drāupadī beim *svayaṁvara* den Karṇa verschmäht, obwohl er den bogen gespannt hat (MBh. I 7027) darf wohl auf die rechnung des hochmuts, mit dem die westländer, die bewohner des 'brahmanenlandes', immerhin die östlichen völker betrachtet haben dürften, geschrieben werden.

seiner erleuchtung wurde, ist schon oben in der einleitung zu diesen studien und in der geschichte des Nimi gehandelt worden. Und übrigens sagt uns Devendra über Naggai in summa gar nichts.

Ich gehe jetzt zu dem teil der Naggaierzählung über, der an interesse alles andere bei weitem übertrifft — die erzählung der Kaṇayamālā von ihrer vorgeburt als Kaṇayamanjarī. Wir finden hier literarisches, das an wichtigkeit kaum irgend etwas anderem in der gesamten indischen märchenliteratur nachsteht.

Schon Pavolini GSAI. XII 159 ff. und J. J. Meyer Two twice-told tales p. 8. 11 haben die ähnlichkeit hervorgehoben, die sich zwischen der erzählung, wie Kaṇayamanjarī mit ihrer zofe zusammen jede nacht das interesse des könig gefesselt hält, und der einleitung zu 'Tausend und eine nacht' findet. Es kann ja wohl überhaupt nich geleugnet werden, dass diese berühmte sagensammlung — wie so vieles andere in der arabischen und syrischen märchenliteratur — im letzten grund ein indisches original voraussetzt. Und ich sehe nicht ein, warum nicht sogar diese bei Devendra und Lakṣmīvallabha erhaltene erzählung gerade ein bruchstück der indischen quelle sein könnte, woraus auch 'Tausend und eine nacht' stammt. Nur in einem fall findet sich eine abweichung: die Kaṇayamanjarī erzählt ihre geschichtchen nur um das interesse ihres gatten fest zu halten und dadurch ihre nebenfrauen zurückzudrängen, Sheherezade aber müht sich wie bekannt deswegen ab um eine durch den zorn des könig drohende gefahr abzuwehren. Hier wird wohl die arabische erzählung das ursprüngliche bewahrt haben, denn solche situationen — dass nämlich jemand um eine gefahr zu vermeiden oder etwas dergleichen, seinen bedroher durch erzählungen aufhält — kommen in der indischen literatur häufig vor: so in Saṁyaktvakāumudī, vgl. Weber SBBAW. 1889: 2, p. 739 usw., wo Weber schon an '1001 nacht' dachte; so weiter bei Devendra zu Utt. II 44 (Leumann bei Weber ibd. p. 756 n. 1); so in Daçakumāracarita VI (Mitraguptas abenteuer mit dem *brahmarākṣasa*, ed. p. 163 ff.); schliesslich sind auch das Çukasaptati die Vetālaerzählungen und die Siṁhāsanadvātriṁçikā in ihrer anlage zu dieser art literatur gehörig.

Ich gehe jetzt zuerst zu den einzelnen erzählungen bei Devendra und Lakṣmīvallabha über, um später eine zusammenfassende hypothese zur erklärung der entstehung dieser literatur vorzutragen.

Die drei ersten geschichten des kleinen cyklus, die Devendra erzählt, kenne ich aus keiner anderen literatur und zwar finden sie sich wohl deswegen nicht, weil sie uns nicht als ausgebildete erzählungen vorliegen sondern nur als rätselfragen. Die zwei ersten *(kahaṁ egahatthapamāṇāe deuliyāe cauhattho devo māo?* und *kahaṁ erisassa vi taruvarassa chāyā n'atthi?)* sind nur ganz schlechte wortspiele, die dritte (vom kamel, das einen baum nicht erreichten konnte und trotzdem darüber kot und urin entliess) fusst zwar nicht gerade auf einem wortspiel, ist aber von derselben art. Überhaupt scheinen mir mindestens 2 und 3 nur ad hoc erfundene geschichtchen zu sein; 1 dagegen ist es vielleicht nicht, weil dort, wie es ja überall in den indischen märchen sitte ist, die namen des schauplatzes und der hauptperson der erzählung zuerst genannt werden.[1]

Mit den geschichten bei Lakṣmīvallabha (4—9) verhält es sich mindestens zum teil anders. Freilich komme ich mit den geschichten 5—7 nicht weiter als Pavolini, der sie (GSAI. XII 161 n. 2) als 'indovinelli sciocchi come quelli di Devendra' erklärt. Was 5 betrifft, so stimme ich ganz mit Pavolini überein; 6 und 7 aber scheinen mir doch — freilich sehr unentwickelte — wirkliche erzählungen zu sein, obwohl ich ähnliches aus anderen quellen nicht kenne.

Ganz anders verhält es sich mit 4 und 8—9. Über diese hat schon Pavolini aao. ein wenig gesprochen; da ich sie aber etwas ausführlicher untersuchen möchte, nehme ich die ganze sache hier wieder auf.

Die vierte geschichte bei Lakṣmīvallabha ist mit Vetāla 2 identisch. Dort wird nämlich in kurzem folgendermassen erzählt: in Brahmasthala lebte ein gelehrter brahmane, namens Agnisvāmin, seine tochter hiess Mandarāvatī. Als sie erwachsen war, kamen aus Kānyakubja drei junge brahmanen und warben um sie. Der vater wollte aber keinen bevorziehen — so weilten alle drei lange zeit dort. Plötzlich starb aber Mandarāvatī an einem hitzigen fieber. Der eine brautwerber baute eine hütte beim scheiterhaufen und lebte darin, der zweite nahm ihre überreste und trug sie zum Ganges, der dritte aber wurde ein bettelmönch und zog in fremden

[1] Der ganz registerartige ausdruck: *Vasantauraṁ nayaraṁ, Varuṇo seṭṭhī* erinnert an die aufzählungen in Saṁyaktvakāumudī.

[2] Ich zitiere nach Somadeva.

ländern umher.[1] Einmal gelangte er in ein dorf, namens Vajraloka; als er dort bei irgend einem brahmanen hauste, sah er, wie seine frau ein widerspenstiges kind ins feuer warf. Erschrocken rief er: 'ach, weh! bei einem *brahmarākṣasa* bin ich eingekehrt!' Der hausvater belebte aber das kind mit einer zauberformel, die er aus einem buch rezitierte. In der nacht nimmt der bettelmönch das buch und zieht fort. Mit der formel belebt er dann seine geliebte. Auf die frage des gespenstes erklärt dann Trivikramasena, dass der beleber ihr vater, der, welcher die beine zum Ganges trug, ihr sohn, der aber, welcher auf dem scheiterhaufen wohnte, ihr gatte sei.

Wie man sieht, stimmen die beiden versionen mit wenigen ausnahmen ganz überein. Noch etwas näher steht die hindi-version des Vetāla, wo das mädchen an einem schlangenbiss[2] (vgl. Lakṣmīvallabha: *tadānīm phaṇinā daṣṭā sā kanyā mṛtā*). In anderen versionen stirbt sie aus verzweiflung darüber, dass sie nicht unter den freiern wählen kann.

Drei brautwerber kommen auch in Vetāla 5[3] vor, eine geschichte die im übrigen aber nicht hierher gehört sondern zur achten erzählung des Lakṣmīvallabha. Die Vetāla-geschichte lautet folgendermassen: in Ujjayinī lebte ein berühmter brahmane, namens Harisvāmin. Er hatte einen sohn, Devasvāmin, und eine tochter, Somaprabhā. Diese will keinen mann heiraten, der nicht gelehrsamkeit oder tapferkeit besitzt oder einen zauberer ist. Einmal zieht Harisvāmin als botschafter nach Dekkan; dort begegnet ihm ein brahmane, der um seine tochter wirbt. Auf die antwort des vaters, die tochter wünsche einen so und so beschaffenen gatten, sagt der brahmane, er sei ein zauberer und bringt in einem augenblick einen wunderbaren wagen hervor. So erhält er das versprechen die tochter zu heiraten.

Inzwischen hat Devasvāmin seine schwester einem anderen, aus Ujjayinī stammenden brahmanen versprochen, der ein tapferer held ist.

---

[1] Näher stimmt Çivadāsa mit Lakṣmīvallabha überein; er sagt nämlich: *teṣām madhye ekaç citāyām praviçya* (vgl. bei L.: *eko varas taccitāyām praviṣṭo) mṛtaḥ, dvitīyas tatrāiva çmaçāne kuṭīrakaṁ kṛtvā sthitaḥ, tṛtīyas tapasvī bhutvā deçāntaraṁ gataḥ.*

[2] So auch bei Çivadāsa: *duhitā kālasarpeṇa daṣṭā.*

[3] Diese geschichte ist behandelt worden von Benfey Ausland 1858, p. 969 ff.

Schliesslich meldet sich bei der frau des Harisvāmin ein dritter brahmane, der übernatürliche kenntnisse besitzt.

Die drei brautwerber kommen jetzt an einem festgesetzten tage zusammen; inzwischen ist aber das mädchen auf unbegreifliche weise verschwunden. Der dritte freier versteht durch sein *vijñāna*, dass sie von einem *rākṣasa*, namens Dhūmraçikha, fortgeführt worden ist. Der zauberer schafft einen fliegenden wagen, auf welchem er und die beiden übrigen nach der wohnung des *rākṣasa* fahren; der held tötet den unhold, und Somaprabhā wird nach hause geführt.

Trivikramasena antwortet auf die frage des Vetāla, dass der tapfere mann das mädchen erhalten soll.

Die ähnlichkeit mit der erzählung bei Lakṣmīvallabha, wo der erste brautwerber ein astrolog (*nimittavedin*), der zweite ein wagenbauer (*rathakṛt*, der einen fliegenden wagen verfertigt) und der dritte ein held (*sahasrayodhin*) ist, fällt sofort in die augen. Hier kommt ausserdem aber ein vierter, ein arzt (*vāidya*) vor, der indessen eine rolle spielt, die kaum als ursprünglich betrachtet werden kann. Ich glaube somit, dass die vorlage des Lakṣmīvallabha auch nur drei brautwerber gehabt hat. Der arzt, der die tote belebt, wird wohl aus irgend einer anderen derartigen erzählung stammen.

So haben wir noch eine andere Vetāla-geschichte, die 9te bei Somadeva,[1] von der schon Tawney (II p. 277 n.) bemerkt, dass sie der 5ten ziemlich ähnlich ist. Es ist dies die geschichte von 'Anaṅgarati und ihren vier brautwerbern', die auch KSS. LII 92 ff. (Tawney I p. 498 ff.) steht. Die 9te Vetāla-geschichte lautet kurz folgendermassen: in Ujjayinī lebte könig Vīradeva (gemahlin Padmarati). Dieser bekam durch Çiva's gnade eine wunderschöne tochter, Anaṅgarati. Diese will einen jungen man heiraten, der irgend eine kunst kennt. Es melden sich deren vier: der *çūdra* Pañcaphuṭṭika, der ein meister der webekunst ist, der *vāiçya* Bhāṣājña, der die sprachen aller tiere und vögel versteht, der *kṣatriya* Khaḍgadhara, der ein unvergleichlicher schwertkämpfer ist, und der brahmane Jīvadatta, der *tote zu beleben versteht*. Trivikramasena erklärt den Khaḍgadhara für den einzig möglichen bräutigam, weil Anaṅgarati selbst eine *kṣatriya*-tochter sei.

[1] Die 7te bei Çivadāsa.

Ähnlich lautet die erzählung in tar. 52; der schauplatz ist Çūrapura, wo könig Mahāvarāha und königin Padmarati[1] wohnen, die eine wunderschöne tochter Anaṅgarati haben. Die vier brautwerber führen dieselben namen wie in der Vetāla-geschichte. Nur ist die erzählung hier weiter ausgeführt und mit einer ziemlich langweiligen vorgeburtsgeschichte der Anaṅgarati ausgestattet, die aber für unsere erzählung von keinem belang ist, weshalb ich sie hier nicht erwähne.

Es scheint mir offenbar, dass wir in den vier brautwerbern, die diese erzählung bietet, ein gegenstück zu den vier werbern bei Lakṣmīvallabha haben: der weber der geschichte entspricht dem wagenmacher, der tiersprachenkundige dem astrologen, der *kṣatriya* dem kämpfer und der brahmane Jīvadatta dem arzt. In der fortsetzung aber ähnelt die geschichte — wie oben gesagt — der 5ten Vetāla-erzählung. Der schluss bei Lakṣmīvallabha weicht jedoch von den genannten erzählungen ab und ist mir aus keiner anderen quelle bekannt.

Die neunte erzählung bei Lakṣmīvallabha ist mit der 20ten Vetāla-geschichte bei Somadeva[2] identisch. Dort wird nämlich so erzählt: in Citrakūṭa lebte könig Candrāvaloka, der viele jahre hindurch nach einer passenden gattin gesucht hatte. Einmal begab sich der könig nach dem walde um zu jagen; sein pferd wurde zu heftig vorgetrieben[3], führte ihn weit in den wald hinein und blieb endlich in der nähe eines teiches stehen. Dort bekam er das wunderschöne büssermädchen Indīvaraprabhā zu sehen. Man erzählt ihm, sie sei die tochter des Kaṇva und der Menakā[4]; er begibt sich sofort nach der einsiedelei und wirbt bei dem heiligen Kaṇva um das mädchen[5]. Am nächsten tage setzt er mit seiner jungen braut den weg nach der heimat fort; am wege begegnet ihm, nachdem er unter einem *açvattha*-baum geruht, der *rākṣasa* Jvālāmukha. Dieser sagt ihm, der baum, unter welchem er ge-

---

[1] Vgl. Vetāla 9.

[2] Die 19te bei Çivadāsa.

[3] Vgl. das pferd von umgekehrter dressur in der jainistischen erzählung.

[4] Vgl. Çakuntalā.

[5] Die ganze geschichte von der heirat steht bei Somadeva in sehr losem zusammenhang mit der übrigen erzählung. Anders bei Çivadāsa; dort sagt nämlich der unhold zum könige: *enāṁ tava striyaṁ bhakṣayiṣyāmi*. Das mag ursprünglicher sein.

ruht, sei heilig — deswegen wolle er ihn sofort auffressen. Candrāvaloka bittet um schonung; darauf antwortet ihm der unhold, falls er binnen sieben tagen einen siebenjährigen brahmanenknaben finden könne, der sich freiwillig opfern wolle und den er mit hülfe der eltern schlachte, werde er ihn schonen, sonst nicht. Der könig willigt ein und begibt sich so ungehindert nach der stadt. Dort lässt sein minister aus gold und edelsteinen das bild eines mannes verfertigen, das man zusammen mit 100 dörfern dem verspricht, die sein kind als opfer geben und selbst beim schlachten behülflich sein wollen. Ein gewisser brahmanenknabe will sich als opfer darbieten, seine eltern aber weigern sich lange; schliesslich wird ihr widerstand doch überwunden und sie geben ihre zustimmung. Das opfer wird vorbereitet, der *rākṣasa* offenbart sich in erschreckender gestalt; vater und mutter halten des knaben hände und füsse, der könig zieht sein schwert um ihn zu töten. In diesem augenblick lacht das kind heftig.[1] Auf der frage des Vetāla gibt Trivikramasena eine ursache des lachens an, die zu der erklärung in der jainistischen version ganz genau stimmt.

Ähnlich ist ferner die 3. geschichte des Yamadaṇḍa in der Saṃyaktvakāumudī (s. Weber SBBAW. 1889: 2, p. 741 f.): könig Sudharma in Varaçakti will in seine stadt einziehen, die hauptstrasse stürzt aber dreimal ein. Sein hauspriester Jayadeva rät ihm selbst einen menschen zu töten und die strasse mit dessen blut zu bestreichen. Der könig will das nicht tun; aber ein anderer seiner ratgeber lässt einen goldenen mann verfertigen und ihn samt einer *koṭi* von goldstücken den eltern anbieten, die selbst ihr kind töten wollen. Das brahmanenpaar Varadatta und Niḥkaruṇā will seinen jüngsten sohn, Indradatta, verkaufen. Der jüngling zeigt grossen mut, der könig lässt aber die sache nicht zu und schliesslich wird alles auch so gut.

[*Excurs:* Weber Ind. Str. 1, 58 ff., I. St. 13, 218 f., Hillebrandt GIAPh. III: 2, 176 f. u. a. weisen darauf hin, das schon im vedischen ritual und vielleicht noch früher blutopfer ein mittel waren den einfluss der feindlichen mächte (*rākṣasa's*, *piçāca's* usw.) abzuwenden. Ein gutes beispiel aus der buddhistischen literatur bildet das Takkāriya-jātaka (jāt. 481, Fausbøll IV 242 ff.),

[1] In einer rezension des Çivadāsa (s. Abh. DMG. 1881 p. 187) wird der *rākṣasa* — wie bei Lakṣmīvallabha — durch das lachen des knaben dazu bewogen ihm das leben zu schenken.

wo nämlich erzählt wird, dass der hauspriester des Brahmadatta einen anderen brahmanen, der mit seiner frau buhlte, um das leben bringen wollte; um dies zu tun sagt er zum könige, dass das südliche tor der stadt schlecht gebaut und von bösen geistern besetzt sei. Deswegen müsse man es umstürzen und ein neues erbauen lassen. Um die stadtgottheiten zu besänftigen solle man einen so und so beschaffenen brahmanen opfern und den gottheiten blut und fleisch darbieten. Vgl. dazu auch Rouse The Jātaka IV 155 n. 3 und weiter Liebrecht Zur Volkskunde p. 284 ff., Schrader Reallexikon p. 605[1].

Wie schon Weber SBBAW. 1889: 2, p. 742 n. 1 und Pavolini GSAI. XII 162 n. 1 bemerkten, liegt hier offenbar eine parallelerzählung zur bekannten Çunaḥçepa-legende in Āit. Br. 7, 13, 1 ff. vor. Diese letztere aber gibt uns auch ein mittel an die hand, die jainistischen u. a. geschichten wieder ein wenig herzustellen.

In der vedischen zeit gehörten offenbar menschenopfer[2] und sogar wohl kannibalismus[3], falls sie auch nicht direkt vorkamen, nicht zu den allerunerhörtesten dingen. Dass also Hariçcandra und Rohita den brahmanenjüngling dem Varuṇa als opfer darbieten wollten, erweckte nicht ein solches grausen, wie man es erwarten könnte — hatte doch der gott selbst schon früher das leben des Rohita gefordert. Das am meisten schreckenerregende ist natürlich, dass die unnatürlichen eltern des Çunaḥçepa diesen mit kaltem blut gegen geld verkaufen. Der brahmanische verfasser hat es aber fertig gebracht dies ohne alle umschreibungen zu erzählen; anders die jainistischen und buddhistischen[4] autoren der späteren zeit — ihnen war eine solche unmenschlichkeit schlechthin unfassbar und so ist die geschichte dahin geändert worden

---

[1] Man vergleiche auch die 8te erzählung der Siṁhāsanadvātriṁçikā (I. St. 15, 335 ff.) und dazu MBh. I 685 ff.

[2] Dass solche auch später — besonders im cultus der Durgā — vorkamen, ist ja bekannt. Sie waren wohl aber in älterer zeit nicht so selten und wurden deswegen mit minderem abscheu angesehen.

[3] Man vergleiche die geschichte von Bhīma und Duḥçāsana in MBh. (besonders VIII 4216 ff.) auch von Dama und Vapuṣmant in Mārk. P. CXXXVI 34.

[4] Nach der vermutung Webers IA. 2, 57 war Guṇādhya buddhist. Das KSS. zeigt ja öfters buddhistischen influss. — Çivadāsa aber erzählt die geschichte ganz und gar so wie sie in Āit. Br. steht. Der vater nimmt den ältesten sohn weg, die mutter den jüngsten und sie verkaufen den mittleren.

dass die eltern zuerst heftige einwände machten, dann aber schliesslich nachgaben und dies so vollkommen, dass sie sogar beim opfer die hände und füsse des kindes hielten. Dies ist ja ein wenig glaubenswürdiger zusatz, der die geschichte entschieden schlechter gemacht hat.

In der erzählung der Saṁyaktvakāumudī ist die geschichte von dem brahmanenknaben mit den uralten ideen des 'bauopfers' verknüpft. Die erzählungen des Guṇāḍhya und der jainisten aber erinnern ziemlich stark an ein weitverbreitetes europäisches motiv, das man bei Grimm, in slavischen märchen usw. wiederfindet: wie der könig sich auf der jagd befindet und im walde dem unholde begegnet, der ihn nur gegen ein menschenleben als lösegeld loslässt, so geschieht es auch in den abendländischen märchen, dass irgend ein jäger oder könig sich auf einer jagd im walde verirrt; dort begegnet ihm der teufel und zeigt ihm den weg, natürlich nicht ohne belohnung. Öfters muss ihm der arme verirrte das versprechen, was er früher noch nicht in seinem hause gesehen hat, und, als er dorthin zurückkehrt, hat gerade seine frau ein kind geboren[1]. Diese abendländischen märchen sind dem Vetāla-motiv so in allen zügen ähnlich, dass man sie sich kaum ohne an motivwandel zu denken zu erklären weiss. Auch der umstand, dass in der jainistischen fassung die geschichte glücklich aufgelöst wird, erinnert daran, dass in den europäischen märchen der teufel immer auf irgend eine weise hintergegangen wird — oft gerade durch das ihm versprochene kind selbst — und seines raubs verlustig geht; dies deutet m. e. darauf hin, dass es sich um vorchristliche vorstellungen handelt, wo statt des teufels — den später die christliche überarbeitung eingeführt hat — irgend ein unhold mitspielte.

In der geschichte der Saṁyaktvakāumudī wird aus deutlichen gründen nichts über den jagdausflug des königs und seine vermählung mit der tochter des büssers erwähnt — eine episode, die übrigens auch in der Vetāla-erzählung für die hauptzüge der geschichte ganz und gar belanglos ist. Aber es mag vielleicht immerhin etwas bedeuten, dass in der Saṁyaktvakāumudī unmittel-

[1] Oder man soll das erste geben, was einem zuerst begegnet, wenn man nach hause kommt. So bei Grimm u. a. Man vergleiche auch die erzählung von der tochter des Jephta in Iudices XI 30 ff.

bar auf die 3te erzählung des Yamadaṇḍa eine weitere folgt, von der nur ein vers (in prākrit und sanskrit) bewahrt ist[1]:

savvavisaṁ jahi salilaṁ savvārannaṁ ca kūḍasaṁchannaṁ
rāyā jattha sayaṁ vāho tattha mayāṇaṁ kudo rāso?

(in sanskrit lautet der vers:

tathā ca:
rajjvā diçaḥ pravitatāḥ salilaṁ viṣeṇa pāçāir mahī hutabhujā jvalitaṁ vanāntaṁ
vyādhāḥ padāny anusaranti gṛhītacāpāḥ kāṁ deçām āçrayati ḍimbhavatī kuraṅgī.)

Dieser vers stimmt ohne zweifel ganz gut zu der belehrenden rede über die sünde, die man sich durch teilnahme an der jagd zuzieht, die in der Vetālaerzählung Kaṇva dem könig Candrāvaloka hält. Man mag einwenden, dass sich in den hdschr. B und C der Saṁyaktvakāumudī zu dem vers eine geschichte findet, die ihn zu erklären sucht. Es heisst nämlich, dass ein reh mit seinen jungen in einem garten lebte und dort von dem könige Ripumardana und seinen söhnen verfolgt wird. Diese geschichte kommt mir aber ziemlich konstruiert vor. Sie könnte sehr wohl von einem späteren bearbeiter, der den vers erklären wollte, ad hoc verfertigt worden sein. So könnte der vers eher aus irgend einer solchen rede wie der des Kaṇva stammen und eine ähnliche geschichte von einer jagd des königs Sudharma wie von der jagd des Candrāvaloka bei Somadeva dagestanden haben. Das alles ist jedoch nur eine ganz lose hypothese.

Nachdem ich so kurz die übereinstimmungen gewisser erzählungen bei Lakṣmīvallabha mit geschichten, die man an anderen stellen findet, hervorgehoben habe, gehe ich dazu über die resultate dieser übereinstimmungen zusammenzufassen. Leider wird daraus nicht besonders viel zu gewinnen sein, denn die verhältnisse sind teils ziemlich verwickelt, teils nicht in hinreichendem masse untersucht worden.

Es ist offenbar, dass sich die meisten ähnlichkeiten zwischen unseren erzählungen und den geschichten der Vetālapañcaviṁçati vorfinden: mit der geschichte dieses werkes muss also die geschichte der fraglichen erzählungen verknüpft werden. Leider sind aber die fragen über entstehung usw. der Vetālasammlung noch lange nicht geklärt, obwohl sich dabei so ausgezeichnete forscher wie

[1] Weber SBBAW. 1889: 2, p. 742.

Brockhaus[1], Benfey[2], Weber[3], Zachariæ[4] u. a. beteiligt haben. Noch ist nämlich nicht die arbeit ausgeführt worden, alle — sanskritische sowohl als neuindische — versionen der Vetālaerzählungen unter einander zu vergleichen um somit die ursprünglichste form der sammlung ausfindig zu machen. Auch ist man über das alter der sammlung als solcher — dass die einzelnen erzählungen zum teil in die älteste zeit indischer märchenliteratur hinaufreichen, ist ja offenbar — nicht derselben ansicht. Weber ZDMG. 22, 723; Jen. Litteraturzeit. 1877, p. 345 ist der meinung, dass der dichter Vetālabhaṭṭa, der unter den neun 'edelsteinen' am hofe des Vikrama genannt wird, diesen namen als verfasser der sammlung von Vetālageschichten erhalten habe. Nach Benfey zeigen aber mehrere geschichten auf buddhistichen ursprung hin[5]; und da es weiter schwierig oder sogar unmöglich ist zu erklären, warum die Vetālaerzählungen sowohl bei Kṣemendra als bei Somadeva vorkommen, falls sich nicht eine gemeinsame quelle da für sie vorgefunden, so muss man wohl mit bestimmtheit annehmen, dass die sammlung in ziemlich derselben fassung wie z. b. bei Somadeva schon bei Guṇāḍhya da war, um so mehr weil, wie Weber I.A. 2,57 m. e. unzweifelhaft richtig behauptet, Guṇāḍhya buddhist war, was ja zu Benfey's theorien gut stimmt. Falls Guṇāḍhya — wie Bühler meint — im ersten oder zweiten nachchristlichen jahrhundert lebte, was wohl das späteste sein mag, existierte also schon im beginn unserer zeitrechnung diese sammlung von 25 novellen, die Guṇāḍhya in den rahmen einer geschichte von Trivikramasena und dem leichendämon einfügte. Einen weiteren beweis für die existenz der Vetālapañcaviṁçati schon bei Guṇāḍhya liefert m. e. auch Daṇḍin's Daçakumāracarita. Dass nämlich Daṇḍin — der ja im 6ten oder 7ten jahrhundert lebte — dem Guṇāḍhya viel schuldet, scheint mir trotz J. J. Meyers gegenspruch ziemlich deutlich zu sein. Und die ganze aufstellung des Daçakumāracarita, die idee verschiedene personen nach einander ihre reiseabenteuer erzählen

[1] SB. 1853, p. 181 ff.

[2] Bull. de l'Acad. Imp. des sciences de St. Petersbourg 1857, p. 170 ff.

[3] I. St. 15, p. 194 ff., Jen. Litteraturzeit. 1877, p. 343 ff.

[4] BB. 4, p. 369 ff.

[5] Freilich scheint mir Benfey, falls man diesem ausgezeichneten forscher etwas vorwerfen darf, allzu sehr geneigt zu sein, buddhistischen einfluss und ursprung der märchen anzunehmen. In diesem falle (was die Vetālageschichten betrifft) ist er wohl aber im recht.

zu lassen, hat wohl Daṇḍin aus der stelle in der Bṛhatkathā, die dem XII^ten^ buche des Somadeva (= IX bei Kṣemendra) entsprach, erhalten[1]. Dort erzählen nämlich die minister des Mṛgāṅkadatta nacheinander ihre abenteuer von der zeit, die sie durch den fluch des schlangenkönigs von Mṛgāṅkadatta getrennt gewesen sind. Hierbei zeigt sich jetzt eine wichtige übereinstimmung: bei Somadeva kommen die minister in der reihe Vimalabuddhi, Bhīmaparākrama, Guṇākara, Vicitrakatha, Pracaṇḍaçakti und Vikramakeçarin usw. vor; bei Daṇḍin aber: Rājavāhana, Apahāravarman, Upahāravarman, Arthapāla, Pramati, Mitragupta usw. In die geschichte des sechsten ministers aber, des Vikramakeçarin, ist die sammlung der Vetālaerzählungen eingefügt worden; in der geschichte des sechsten prinzen, des Mitragupta, steht eine andere eingeschobene erzählungssammlung nämlich die vier, die Mitragupta dem *brahmarākṣasa* erzählt. Gerade dies, dass in dem sechsten abenteuer an beiden stellen sich eine solche eingeschobene sammlung von sagen oder novellen findet, scheint mir ein beweiskräftiger grund dafür zu sein, dass Daṇḍin wirklich die Bṛhatkathā als muster gedient hat. Noch mehr spricht dafür, dass die vierte erzählung des Mitragupta, genannt Nitambavatī, zu der ersten Vetālaerzählung stimmt[2].

Es ist dieses verhältnis von grosser bedeutung auch für eine frage, die die ganze komposition des berühmten romans von Daṇḍin betrifft. Schon H. H. Wilson hat zweifel geäussert, ob die sogenannte *pūrvapīṭhikā* wirklich von Daṇḍin herrühre; später hat J. J. Meyer in seiner übersetzung des Daçakumāracarita p. 134 ff. energische einwände gegen diese zweifel erhoben. Er meint nämlich, die *pūrvapīṭhikā* wäre eine jugendarbeit Daṇḍin's, die er dann später wieder aufgenommen hätte und bis zu seinem tode fortgesetzt; das werk sei nie richtig abgeschlossen worden. Obwohl Meyer sich augenscheinlich selbst mit diesem raisonnement gefangen hat, so kann mich doch etwas derartiges keineswegs überfangen. Denn es ist kaum glaublich, dass ein so 'klassischer' schriftsteller

[1] So schon Weber, Ind. Str. 2, 366; Uhle Vetālapañc. p. XII f.

[2] Dass sich bei Guṇāḍhya 25, bei Daṇḍin nur 4 erzählungen finden, ist nicht so wunderlich. Denn obwohl die Vetālanovellen eine überaus hübsche sammlung bilden, liegt doch eine starke unbeholfenheit der komposition, die etwa an Mahābhārata erinnert, darin eine so lange geschichtensammlung in ein einzelnes abenteur im vorübergehenden einzuschieben. Der kunstpoet Daṇḍin hat so was nicht getan.

wie Daṇḍin wirklich eine alte, halb vergessene jugendarbeit wieder unverändert aufgenommen hätte, um sie mit einer fortsetzung zu bereichern, die eine ganz andere kompositionsart und einen zum teil sehr abweichenden stil zeigt. In der *pūrvapīṭhikā* sind mehrere abenteuer in einem buch vereinigt, im folgenden umfasst jedes buch nur ein abenteuer; die erzählungen der *pūrvapīṭhikā* sind viel blasser und vor allem viel kürzer als die darauffolgend berichteten ereignisse; dazu finden sich bedeutende stilistische verschiedenheiten; schliesslich nimmt von den drei komm. nur die Padacandrikā auf die *pūrvapīṭhikā* rücksicht. M. e. ist deswegen das werk ganz anders entstanden: das eigentliche Daçakumāracarita ist nur ein fragment; nur die sieben ersten abenteuer und den grössten teil des achten — falls wirklich Viçruta von ihm herrührt — hat Daṇḍin zu ende gebracht. Ob der tod oder was anderes sich ihm hindernd entgegengestellt hat, ist nicht zu ersehen. Es fehlen also sowohl die zwei letzten abenteuer wie eine einleitung über die geburt und das erste jugendalter der zehn prinzen. Diesen mangel hat ein späterer schriftsteller in ziemlich ungeschickter weise auszubessern gesucht, indem er den stil Daṇḍin's nachnahmend eine ziemlich kurze einleitung, die jetzige *pūrvapīṭhikā*, zusammenschrieb, worin auch die zwei nicht behandelten abenteuer kurz erledigt wurden.

Ich halte es also für abgemacht, dass Daṇḍin die Bṛhatkathā nachbildete und dabei auch die Vetālapañcaviṁçati vorfand und berücksichtigte. Weiter finden sich wahrscheinlich in '1001 nacht' spuren davon, dass die Vetālapañcaviṁçati den arabischen verfassern bekannt war;[1] falls diese geschichten sich schon in 'Hezár afsáneh' fanden, muss wohl das werk den persischen übersetzern der Sassanidenzeit bekannt gewesen sein — d. h. im 6ten jahrhundert unserer zeitrechnung. Und dass Guṇāḍhya in der tat schon im früheren mittelalter durch die perser und araber nach Europa gebracht wurde, zeigt der umstand, dass die 11te fabel der 'Disciplina clericalis' des Petrus Alphonsus (geb. 1062 † 1110) ganz sicher aus der vorlage zu KSS. XIII 113 ff. stammt (vgl. Tawney KSS. I p. 93). Da ja Kṣemendra seine Bṛhatkathāmañjarī um 1040[2] und Somadeva seine arbeit zwischen 1063—1082 schrieb, kann ja Petrus Alphonsus kaum seine fabel durch diese werke erhalten haben; sie muss vielmehr direkt auf Guṇāḍhya zurückgehen.

[1] Vgl. Tawney KSS. II pp. 242, 274, 281.

[2] Ob die geschichte überhaupt bei ihm steht, weiss ich nicht.

Es fragt sich jetzt, aus welcher quelle die erzählungen des Lakṣmīvallabha stammen. Zunächst hat L. seine ṭīkā nach der des Çāntyācārya abgefasst. Dieser starb aber samvat 1096 = 1040 n. Chr.[1] und kann also für seine arbeit weder Kṣemendra noch Somadeva benutzt haben, was ja auch sonst ausgeschlossen wäre, da ja die späteren jainakommentatore kaum aus nicht jainistischer literatur schöpften. Welche quellen aber Çāntyācārya zu rate gezogen, ist, soviel ich weiss, nicht bekannt. Dass sie aber nicht direkt auf Guṇāḍhya zurückgehen, zeigt m. e. der umstand, dass die rahmenerzählung bei den jainisten eine ganz andere und wahrscheinlich sehr alte ist, worauf ich sofort zurückkomme. In dieser rahmenerzählung steckten wohl mehrere geschichten, unter welchen auch einige mit den Vetālaerzählungen identisch waren.

Schliesslich komme ich zur rahmenerzählung, d. h. zum berichte von Kaṇayamanjarī, die dem könige nachts geschichten erzählt. Oben ist schon bemerkt worden, dass Meyer und Pavolini diese geschichte mit der rahmenerzählung von Scheherezade in '1001 nacht' zusammengestellt haben; tatsächlich bietet sich ja auch hier eine so schlagende analogie, dass man kaum an selbständige entstehung innerhalb zweier verschiedenen literaturen denken kann. Da die arabische geschichte nicht gut nach Indien gebracht worden sein kann, so muss ein entgegengesetztes verhältnis angenommen werden. Bekanntlich hat lange grosse uneinigkeit über die entstehung und quellen von '1001 nacht' zwischen den verschiedenen forschern gewaltet, seitdem v. Hammer und de Sacy in der zeit um 1820—30 ihre ganz entgegengesetzten ansichten darüber aufstellten.[2] Jetzt scheint es aber — soviel ich verstehe — als ob die ansicht v. Hammers im grossen und ganzen gesiegt hätte. Man nimmt also an, das der ursprüngliche kern des werkes die pehlewitische märchensammlung 'Hezár afsáneh' sei, die freilich verloren ist, von der aber schon Mas'údí[3] in den 'Goldenen wiesen' ed. Barbier de Meynard IV 89 nachricht bringt, indem er sagt, dass ein werk mit diesem namen (aus dem persischen) ins arabische übersetzt worden sei. Weiter wird diese notiz vervollständigt durch Muhammed ben Ishak an-Nadim Abu Jakub al-Warrak, der in

[1] Bhāṇḍārkar Rep. 1883/84 p. 129. 440.

[2] Meine sehr oberflächlichen kenntnisse der arabischen märchensammlung schulde ich vornehmlichst Østrup, Studier over Tusind og en Nat, København 1891, sowie de Goeje's artikel in Encyclopædia Brittannica.

[3] 943 n. Chr.

seinem Fihrist[1] ed. Flügel p. 304 etwa so sagt:[2] 'die ersten, die erzählungen gesammelt und zu büchern zusammengefügt haben, die in ganzen sammlungen aufbewahrt wurden, und welche auch tierfabeln verfassten, waren die alten Perser. Später nahmen die Ashghaniden (die dritte persische dynastie) mit eifer daran teil; unter den Sassaniden wurde das interesse immer grösser. Die Araber übersetzten diese erzählungen und lieferten geputzte und elegante bearbeitungen; selbst verfassten sie auch bücher von ähnlichem inhalt. Die erste arbeit dieser kategoriee war Hezár afsáneh (= Alf khurafah)'. Dann folgt eine kurze inhaltsangabe der rahmenerzählung von Scheherezade. Aus diesen angaben scheint hervorzugehen, dass in der zeit etwa 950—1000 n. Chr. nur der eigentliche kern der '1001 nacht' existierte; weder die Bagdad-erzählungen noch die ägyptischen geschichten gab es damals schon und ebensowenig die geschichten von 'Kalad und Shimas', von den 'sieben vezieren' usw., da diese von Mas'údí aao. als selbständige arbeiten genannt werden. Dieser kern aber war die übersetzung von einem pehlewi-werk, genannt *'Hezár afsáneh'* = 'Die 1000 erzählungen' (arab. *Alf khurafah*), das seinerseits in der Sassanidenzeit entstanden, d. h. aus irgend einem indischen dialekt übertragen worden war. Leider gibt es aber in Indien kein werk, das diesem pehlewi-buch entspricht; an die Bṛhatkathā zu denken geht deswegen nicht gut, weil aus der oben zitierten stelle aus Fihrist hervorgeht, dass die rahmenerzählung in *Hezár afsáneh* nicht dieselbe war, wie die der Bṛhatkathā, sondern wie die der '1001 nacht'. Es ist jedoch offenbar, dass die quelle der jainistischen kommentatoren Çāntyācārya, Devendra und Lakṣmīvallabha ursprünglich dieselbe gewesen sein muss wie die quelle der persischen sammlung und der '1001 nacht'. Ich wage deswegen obwohl unter weitgehendem vorbehalt die folgende theorie aufzustellen: Devendra sagt in seinem komm. (Jacobi p. 51): *evaṁ Kaṇayamaṇjarīe so rāyā koūhalabhūeṇaṁ erisakkhāṇaeṇaṁ chaṇṇmāse jāva vimohio.* Sechs monate hindurch habe also die königin die neugier ihres gemahles mit ihren geschichten gefesselt, das macht im ganzen 180 erzählungen oder eher 180 nächte, da ja kaum zu vermuten ist, dass die ganze zeit hindurch jede erzählung nur eine nacht gedauert habe. Es wird kühn erscheinen hier etwas vermuten zu wollen —

[1] 987 n. Chr.

[2] Übersetzt nach Østrup a. a. p. 7 f.

jedoch glaube ich am ehesten, dass Devendras 'sechs monate' = '180 nächte' nicht gerade ad hoc erfunden sind, sondern dass sich dies wirklich darauf beziehen könnte, dass es eine alte märchensammlung gab, die in der rahmenerzählung von Kaṇayamañjarī wirklich einen zeitraum von 180 nächten (oder so ungefähr) mit verschiedenen erzählungen ausfüllte.

Der titel 'Hezár afsáneh' aber ist, wie schon lange allgemein erkannt worden ist, nicht ganz buchstäblich zu deuten, sondern bezeichnet nur eine hohe zahl im allgemeinen. Und wenn man die erzählungen zusammenführt, die ziemlich allgemein als aus dem persischen stammend betrachtet werden, so scheint es im verhältnis zu dem ganzen werke nicht unglaublich, dass diese ursprünglich etwa 180—200 nächte umfasst hätten. In diesem kern von '1001 nacht' möchte ich also gern die arabische übertragung der indischen erzählungen, über die uns die jainakommentare einigen aufschluss geben, sehen: dies war wahrscheinlich ein in der zeit etwa 400—500 n. Chr. entstandenes jainistisches werk, wo innerhalb einer gemeinsamen rahmenerzählung von der klugen königin und ihrer sklavin allerlei geschichten vereinigt waren, unter denen einige in kürzester fassung bei Devendra und Lakṣmīvallabha bewahrt ist. Dies werk war zum teil mit der Bṛhatkathā identisch und beide gingen also auf eine gemeinsame quelle zurück. Falls sich dies mit einiger wahrscheinlichkeit behaupten lässt, was mir möglich scheint, so ist diese kleine untersuchung nicht wertlos geblieben.

Man kann jetzt freilich einwenden, dass sich von den bei Lakṣmīvallabha bewahrten geschichtchen keine in '1001 nacht' findet,[1] und dass die geschichten ganz kurz und kunstlos erzählt sind. Aber nichts ist ja in Indien gewöhnlicher, als dass ein werk in vielen verschiedenen rezensionen vorkommt — man denke nur an das Pañcatantra und die Vetālaerzählungen; der rahmen bleibt (wenigstens im allgemeinen) unverändert, es werden aber mehr und mehr erzählungen hineingedrängt und wieder andere weggelassen. Und was merkwürdiges läge wohl darin, wenn in dem kleinen bruchstück des alten werkes, das kommentare im 11ten jahrhundert benutzten, sich andere erzählungen fanden als in der alten vorlage der pehlewiübersetzung? Was den zweiten einwand betrifft, so hat der nicht mehr zu bedeuten; denn Çāntyācārya u. a. können einfach

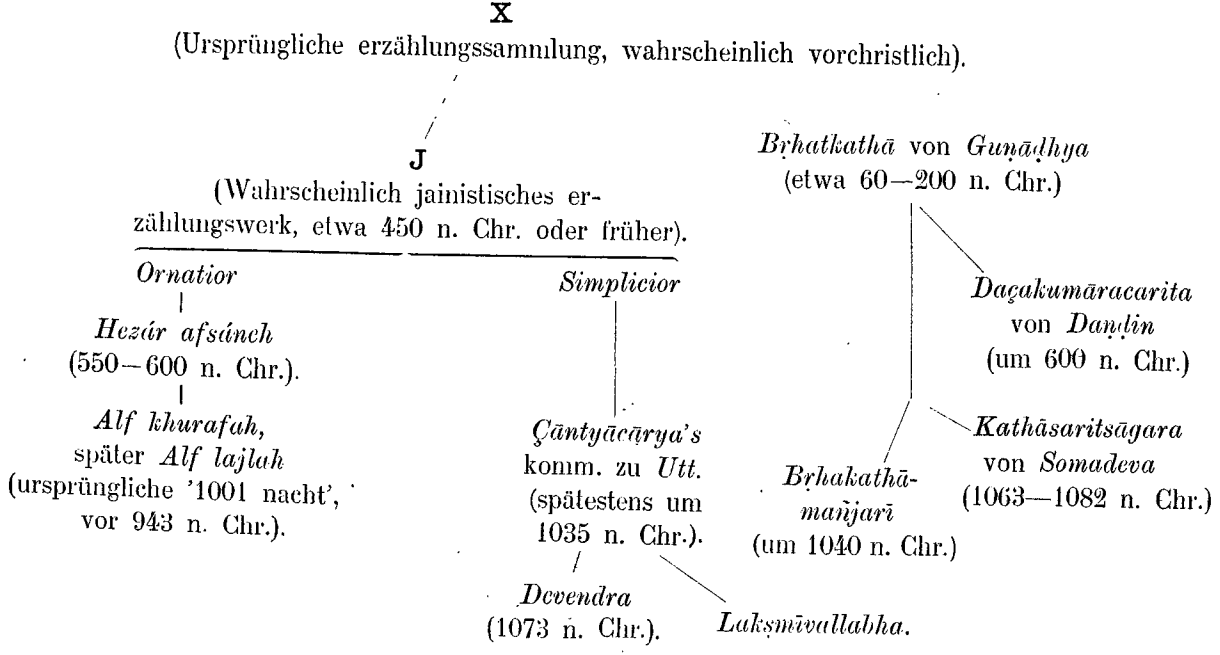
[1] Ob es sich so verhält weiss ich nicht ganz bestimmt.

einen *textus simplicior* benutzt haben, der von dem *ornatior* ebensosehr oder noch mehr abwich als der *simplicior* der Çukasaptati von dem *ornatior* desselben werkes. Somit halte ich solche einwände für nicht beweiskräftig und glaube mich der deutlichkeit wegen berechtigt, ein schema aufzustellen, um die verschiedenen phasen des von mir angenommen werkes zu erläutern. Siehe folgende seite.

Dieser stammbaum ist natürlich insoweit sehr unvollständig, als man bei der nicht aufgeklärten geschichte der Bṛhatkathā und des von mir vorausgesetzten jainistischen erzählungswerkes J nicht weiss, ob nicht auch andere, jetzt verschollene schriftstücke im laufe der zeiten aus ihnen hergeleitet wurden. Was weiter die zeit, die ich für J ansetzte — 450 n. Chr. oder früher — anbetrifft, so habe ich nur deswegen einen solchen terminus gewählt, weil ich eine passende zeit vor der übertragung ins pehlewi haben wollte; auch wäre es ja möglich, dass J — falls jainistisch, was mir das glaublichste scheint[1] — in der zeit, wo der jainakanon abschliessend redigiert wurde (454 n. Chr.), zusammengestellt wurde. Es ist jedoch jedermann wohl bekannt, wie äusserst problematisch es ist, ein indisches werk datieren zu wollen, wo nicht ganz bestimmte fakta vorliegen. Dass schliesslich J und Guṇāḍhya zum teil eine gemeinsame quelle gehabt haben, schliesse ich teils daraus, dass sich bei Çāntyācārya spuren der Vetāla-erzählungen bewahrt haben, teils daraus, dass sich in '1001 nacht' mehrere ähnlichkeiten mit Kathāsaritsāgara vorfinden.

Dass '1001 nacht' — das berühmteste aller orientalischen erzählungswerke — in letzter hand aus einer indischen quelle stammt, ist ja schon längst erkannt worden. Ich habe in dieser kleinen studie einen versuch gemacht die quelle etwas näher zu bestimmen. Leider ist dies nur ein ganz schwacher versuch geblieben. Ich glaube jedoch, man wird der frage etwas näher kommen, wenn man das gesamte sagenmaterial der grossen sammlung genau zerlegt und mit vorhandenen parallelen in indischen erzählungen vergleicht — eine aufgabe wofür mir sowohl zeit wie kenntnisse fehlen. Durch eine solche untersuchung würde sich mit etwaiger genauigkeit der inhalt des originals von '*Hezár afsâneh*' feststellen lassen, was ja eine gute hülfe bieten würde. Und mit hülfe von Chauvin's ausgezeichnete 'Bibliographie' wird jetzt eine solche aufgabe wie

[1] Oder J hatte mehrere rezensionen: jainistische, buddhistische, çivaitische usw., wie das Pañcatantra es jetzt hat. Aus einem jainistischen *simplicior* stammt wohl jedenfalls Çāntyācārya.


X
(Ursprüngliche erzählungssammlung, wahrscheinlich vorchristlich).
J
(Wahrscheinlich jainistisches erzählungswerk, etwa 450 n. Chr. oder früher).
Ornatior
Hezár afsánch
(550—600 n. Chr.).
Alf khurafah,
später Alf lajlah
(ursprüngliche '1001 nacht',
vor 943 n. Chr.).
Simplicior
Çāntyācārya's
komm. zu Utt.
(spätestens um
1035 n. Chr.).
Devendra
(1073 n. Chr.).
Lakṣmīvallabha.
Bṛhatkathā von Guṇāḍhya
(etwa 60—200 n. Chr.)
Daçakumāracarita
von Daṇḍin
(um 600 n. Chr.)
Bṛhakathā-
mañjarī
(um 1040 n. Chr.)
Kathāsaritsāgara
von Somadeva
(1063—1082 n. Chr.)

die hier skizzierte nicht unlösbar sein. Auch in den folgenden entwicklungsstadien von '1001 nacht' wird sich wohl dabei eine unmenge von indischem material finden lassen: so ist ja z. b. wahrscheinlich der rahmen der Bagdaderzählungen — die geschichte von Harun-ar-Raschid und Djafar — aus der indischen quelle der Saṁyaktva-Kāumudī geholt (s. Weber SBBAW. 1889: 2, p. 732 ff.) usw.

Denn bei jedem schritt, den die vergleichende märchenkunde tut, zeigt sich immermehr, dass Indien so zu sagen das centralland aller erzählungsliteratur gewesen ist, woraus lange zeit hindurch nach allen richtungen hin ströme von märchen und abenteuern zu den benachbarten und ferner wohnenden völkern geflossen sind.

D. *Karakaṇḍu (Karaṇḍu)*[1].

Der text bei Jacobi Ausg. Erz. p. 34, 25 ff. lautet folgendermassen:

[34] 'In der stadt Campā lebte könig Dahivāhaṇa; seine gemahlin war königin Paumāvaī, tochter des Cedaga. Einmal bekam sie ein schwangerschaftsgelüste: 'könnte ich nur in königliche pracht gekleidet unter dem schatten des von dem grosskönige gehaltenen sonnenschirms auf dem rücken eines vorzüglichen elephanten garten und wälder besuchen!' Sie wurde niederschlagen; da fragte sie der könig und sie erzählte ihm ihren zustand. Daraufhin bestiegen sie zusammen einen schlachtelephanten; der könig hielt den sonnenschirm [35] und sie ritten nach dem garten. Es war im anfang der regenzeit, und als der elephant von dem kühlen, angenehmen erdgeruch getroffen wurde, erinnerte er sich des waldes. So lief er in der richtung des waldes den weg entlang und die beiden konnten nicht von seinem rücken herunterkommen, sondern wurden nach dem walde geführt. Der könig erblickte einen ficusbaum und sprach zur königin: 'unter jenem baum hin wird er laufen; dann sollst du einen zweig fassen.' Sie antwortete: 'ja', konnte es aber nicht tun. Der könig aber war gewandt und fasste einen zweig; ermüdet, unglücklich und von ratlosigkeit verwirrt gelangte er nach Campā.

[Der elephant führte die königin in den öden urwald, wo sie am ufer eines teiches herabstieg].

Indem sie so der verehrung (des Jiṇa) gedachte, ging sie nach irgend einer richtung; als sie ziemlich weit gekommen, erblickte

---

[1] Ich bin nicht ganz davon überzeugt, dass Pavolini im recht ist, wenn er behauptet *Karakaṇḍu* sie eine jüngere namensform als *Karaṇḍu* und wirklich in der von unserem texte (p. 36, 20) geschilderten weise entstanden.

sie einen büsser und ging zu ihm hin. Sie begrüsste ihn und er fragte: 'mutter, woher kommst du?' Da sagte sie: 'ich bin die tochter des Ceḍaga, ein elephant hat mich hierher geführt.' Der büsser war aber ein freund des Ceḍaga. Er ermunterte sie: 'fürchte nichts!' und sprach weiter: 'sei nicht besorgt! Dieser *saṁsāra*, der der grund ist des zusammenseins und der trennung, und der von geburt, tod, krankheit und kummer erfüllt ist, ist ganz wertlos'. Obwohl sie es nicht wünschte, wurde ihr leben durch früchte erhalten, und er leitete sie nach seiner wohnung und sprach: 'von hier an ist die erde gepflügt, da gehen wir nicht. Dies ist der bereich von Dantapura, wo Dantavakka herrscht. Geh deswegen ohne furcht in die stadt, dann wirst du wohlgemut [36] nach Campā gelangen.' Dann kehrte der büsser zurück; sie aber ging nach Dantapura und fragte nach den nonnen. Sie begrüsste die oberin, und diese fragte: 'woher kommst du, o laienfrau?' Paumāvaī erzählte ihr ihre abenteuer. Sie weinte ein wenig und wurde von der oberin beruhigt: 'edelmütige, sei nicht besorgt! Das schicksal ist nämlich unentrinnbar. Es heisst ja:

'Das zusammengeführte trennend und wiederum das getrennte zusammenführend ist das schicksal überaus geschickt beim bewirken des glücks und des unglücks der lebenden wesen.'

Und weiter:

'Im *saṁsāra*, wo reichtum für einen augenblick gesehen wird und wieder schwindet, wo in einem augenblick glück und unglück immer wechseln, wo zusammensein und trennung einander in einem augenblick ablösen, gibt's kein glück[1].

Weil eben der *saṁsāra* eine schatzkammer von vielerlei unglück ist, deswegen wandern die klugen in dieser welt auf dem wege zur glückseligkeit.'

So wurde sie aufgemuntert, geriet in heftige erregung und nahm den schleier bei diesen nonnen. Als sie die weihe verlangte, erzählte sie aus furcht sie nicht zu bekommen nichts über ihre schwangerschaft. Später teilte sie der oberin ihren zustand mit. Im geheimen gebar die nonne und warf das kind mit einem kostbaren shawl und einem siegel auf den friedhof. Da wurde es von dem aufseher aufgehoben, der es seiner frau übergab. Es erhielt

---

[1] Vgl. zu diesem vers Ausg. Erz. p. 86, 23: *khaṇadiṭṭhanaṭṭhavihave khaṇapariyaṭṭantavivihasuhadukkhe khaṇasaṁjogavijoe saṁsāre re suhaṁ katto.*

den namen Avakiṇṇaya. Die nonne aber schloss mit der *cāṇḍāla*-frau[1] enge freundschaft; die übrigen nonnen fragten sie: 'wo ist deine leibesfrucht?' Sie antwortete: 'das kind war tot geboren, so warf ich es weg.' Der knabe aber wuchs dort auf und spielte mit den übrigen kindern. Dabei rief er ihnen zu: 'ich bin euer könig, gebet mir steuer.' Später bekam er eine harte krätze; da sagte er zu ihnen: 'kratzet mich!' Davon erhielt er den namen Karakaṇḍu. Er liebte die nonne gar sehr, und sie gab ihm alle leckereien, die sie als almosen erhielt.

Als er grösser geworden war, hütete er den friedhof. Dahin kamen einmal aus irgend einer veranlassung zwei mönche; in einer laube dort erblickten sie einen stab. Der eine aber kannte die merkmale der stäbe, die so lauten:

'Wenn der stab einen knoten hat, preist man ihn; hat er zwei, dann bewirkt er streit; hat er drei, ist er mit gewinn verbunden, hat er vier, folgt ihm der tod.

Eine rute mit fünf knoten verhindert streit am wege; sechs knoten bedeuten körperliches leiden, sieben aber gesundheit.

Ein stab, der unter der erde vier finger und über die erde einem halben finger misst und sieben knoten hat, wendet rasende elephante ab.

Acht knoten bedeuten erfolglosigkeit; neun knoten bewirken ehre; durch die rute mit zehn knoten aber erlangt man alles.

Eine krumme, eine von würmern zerstochene, eine mit bunten zweigen versehene, eine büschelige (oder: eine hohle)[2] und eine gebrannte rute sowie eine die oben dürr ist, muss mit eifer vermieden werden.

Eine rute mit dicken knoten, von glänzender farbe und einfarbig, eine die derartige merkmale zeigt, wird gepriesen — das muss man kennen.'

---

[1] Näml. die frau des aufsehers.

[2] Prof. Jacobi schreibt mir (29. V. 08): 'Dr. Meyer in Chicago hat eine englische übersetzung der 'Ausgew. Erz.' gemacht, die demnächst gedruckt werden soll. In einer anm. sagt er: *'pollaya* (or *pollara*, which comes to the same thing) I derive from **pūlyaka* (**pūlyara*) from *pūla* 'bunch'; or we may assume a word *pulyaka* from *pula*. The word would thus mean 'knotted, gnarled'. *polla* = *rikta*, *antaḥçuṣira*, used of the hand, I find in Uttarajjh. XX 42. According to that we should rather translate 'hollow'. But being hollow would hardly be considered such a great defect in a cane. *polla* may mean the 'bunched hand' or the fist, German 'die geballte hand' (or 'faust').

[37] Weiter sprach er: 'wer jenen stab nimmt, der wird könig werden; man muss aber warten, bisdem er noch vier finger herunter wächst, dann ist er fertig.' Dies hörte der *cāṇḍāla*-knabe und auch ein brahmane. Da grub der brahmane das stück von vier fingern auf und schnitt es ab. Der knabe aber sah es und raubte die rute. Von dem brahmanen wurde er vor gericht gezogen; dieser sagte: 'gieb mir die rute!: Er aber antwortete: 'in meinem friedhof ist sie gewachsen, deshalb gebe ich sie nicht her.' Der brahmane sprach: 'nimm eine andere!' der knabe wollte es aber nicht und tat es auch nicht. [Die richter] fragten den knaben: 'warum gibst du sie nicht weg?' Er antwortete: 'durch die wunderkraft dieser rute werde ich könig werden.' Da lachten die richter und sprachen: 'falls du könig wirst, dann sollst du diesem ein dorf geben.' Er bejahte dies. Der brahmane aber sagte zu seinen genossen: 'lasst uns jenen töten und die rute nehmen.' Das hörte aber der vater des knaben; so verschwand die familie und begab sich nach Kancaṇapura. Dort war soeben ein kinderloser könig gestorben. Das pferd, das als symbol der herrschaft galt, ging zu ihm, der draussen schlief, wandelte um ihn rechts herum und blieb stehen. Als ihn die stadtbewohner voll ehrfurcht sahen — ihn, der glückliche merkmale trug — da rief man 'heil!' und die freudenpauke wurde geschlagen. Er aber stand gähnend auf. Beruhigt bestieg er das pferd und sollte hineingeführt werden. Die brahmanen aber sagten: 'er ist ein *cāṇḍāla*' und wollte ihn nicht hineinkommen lassen. Da ergriff er die kostbare rute; die begann zu brennen. Sie aber erschraken alle. Dann wurden von ihm die *cāṇḍāla* aus Vāḍahāṇaga (oder die familie Hariesa unter den *c.*)[1] zu brahmanen gemacht. Darüber heisst es:

[2]Von dem sohne des Dadhivâhana, dem könige Karakaṇḍu, wurden die in Vāṭadhānaka wohnenden *cāṇḍāla* zu brahmanen gemacht.'

Er aber warf seinen rufnamen Avakiṇṇaga weg und nahm den von den knaben erfundenen namen Karakaṇḍu an. Nach einiger zeit kam jener brahmane zu ihm und sprach: 'gieb mir ein dorf!' Er antwortete: 'nimm welches du wünschest!' Jener aber sagte: 'ich wohne in Campā, gieb mir also dort ein dorf!' Da gab er ihm einen brief an Dahivāhaṇa mit [worin es hiess]: 'gieb

[1] Vgl. weiter unten.
[2] Dieser vers ist auf sanskrit abgefasst.

diesem brahmanen ein dorf! Ich werde dir ein dorf oder eine stadt, welches du verlangen möchtest, dafür geben.' Dahivāhaṇa aber wurde sehr zornig [und sagte]: 'jener elende *cāṇḍāla* kennt sich selbst nicht.' Der bote kehrte zurück und erzählte alles; Karakaṇḍu zürnte gar sehr. Er belagerte Campā, viel streit entstand. Dies bekam die nonne zu hören und mit dem gedanken: 'mögen nicht viele menschen getötet werden' bat sie die oberin um urlaub und ging noch Campā. Sie liess Karakaṇḍu rufen und verriet das geheimnis: 'jener ist dein vater'. Da befragte er seine (pflege)eltern, und diese erzählten ihm alles. Er konnte aber aus stolz nicht weichen. So ging sie nach Campā in den königlichen palast; sie wurde erkannt, die sklavinnen warfen sich weinend ihr zu füssen. Der könig hörte es, kam herbei, begrüsste sie, bot ihr einen sitz an und fragte nach ihrer leibesfrucht. Sie antwortete: 'es ist gerade jener, der deine stadt belagert.' Von freude erfüllt ging er aus der stadt hinaus und traf mit Karakaṇḍu zusammen, gab ihm die beiden reiche und wurde mönch.

Karakaṇḍu aber bekam eine grosse macht. Er liebte rinderherden gar sehr und besass deren viele. Einmal im herbst sah er ein kräftiges, weisses kalb und sagte: 'dessen mutter sollt Ihr nicht melken, und bisdem es grösser wird, [38] lasst es die milch der anderen kühe trinken!' Die hirten gehorchten ihm. Das kalb wurde ein sehr grosser stier mit kräftigen hörnern; da sah ihn der könig. Der stier war aber sehr kampflustig. Nach längerer zeit sah ihn der könig wieder — einen alten stier mit grossem körper, der von den jungen stieren umdrängt wurde. Er fragte die hirten: 'wo ist jener stier?' Sie zeigten ihn in diesem zustande Und sprachen:

'Durch wessen brüllen die übermütigen, stolzen stiere mitten auf dem viehhof auseinandergejagt wurden — jener stier, von dem der alte stolz geschwunden ist, mit triefenden augen und sich bewegenden, entstellten lippen muss das umdrängen der jungen stiere ertragen.'

Als der könig ihn so sah, befiel ihn kummer. Er dachte über die vergänglichkeit nach: 'ach, dieser stier, der so aussah, ist jetzt so elend geworden. So sind im *saṁsāra* alle dinge unbeständig; und auch der reichtum — die bedingung des genusses und die ursache der grossen verblendung — ist unbeständig. Es heisst ja auch:

'Der reichtum — unbeständig wie der regenbogen, schnell dahinschwindend wie der blitz, der dem auf den füssen haftenden staub ähnelt — ist dem gesetz der unbeständigkeit unterworfen.

Reichtümer ziehen die diebe fort, die fürsten plündern sie; die kobolde verbergen sie und unsere feinde erhalten sie.

Feuer möge alles verbrennen, überschwemmung alles zerstören — denn der zornige Jama nimmt doch schliesslich alles weg.'

Und weiter ist ja das zusammensein mit weibern — die ursache des höchsten genusses — vergänglich, denn:

[1]'Wie in der abenddämmerung viele vögel sich auf einem baume versammeln — wanderern ähnlich die aus fernen ländern kommend in einer reiseherberge zusammentreffen — am morgen aber alle nach verschiedenen gegenden fortfliegen, so leben in einer familie viele seelen — je nach ihren taten als menschen, götter oder tiere geboren — zusammen; beim tagesanbruch des todes aber gehen sie jeder nach seinem ort.'

[2]Mensch und mensch, der tor und der träge irren in den strassen der stadt umher, drängend und stossend, von vielen leuten dicht umdrängt. Dies sehend wie in kürze der mensch im augenblicke hinsinkt, geht er durch alter und krankheit zu grunde: schwer ist's ihm zu helfen.'

So heisst es ja:

'Vor und bei der geburt, im kindes-jünglings- und greisenalter gehen die seelen in allen zuständen auseinander wie ein tongefäss.'

So denkend erlangte er die erleuchtung und wurde ein *patteyabuddha;* nachdem er sich fünf handvoll haar ausgerauft hatte und von den göttern die merkmale erhalten hatte, wandelte er umher. Darüber heisst es:

'Der könig von Kalinga, der einen weissen, schöngewachsenen stier mit wohlgeformten hörnern mitten auf dem viehhof gesehen und reichtum und not bedacht legte das gelübde ab.'

Die geschichte des Karakaṇḍu steht wie die übrigen *patteya-*

---

[1] Vgl. zu diesen versen eine stelle in Devendra's komm. zu Utt. XXII (A fol. 231[b], B fol. 194[a]): *(cintesu) saṁjhāsamayasamāgamekkataruvāsisauṇāṇaṁ va thevasaṁjogattaṁ piyaputtāibandhajaṇāṇaṁ.*

[2] Jacobi Ausg. Erz. p. 157 bezeichnet die übersetzung der *apabhraṁça*-strofe als unsicher. Da ich nichts zur ausbesserung des textes beihelfen kann, bin ich ihm gefolgt.

buddha-biographien im kommentar zu Utt. XVIII 45—46. Eine der fassung des Devendra ähnliche Karakaṇḍu-biographie findet sich in dem Kathākoça des Çubhaçīlagaṇi (worüber s. Leumann bei Tawney Kathākoça p. 240 f.)[1].

Sonst schweigt die tradition, soviel ich sie kenne, über Karakaṇḍu (Karaṇḍu). Ich weiss mit ausnahme des jāt. 408 keine einzige stelle, wo dieser herrscher des Kaliṅga genannt wird. Seine erleuchtung, sowie sie bei Devendra erzählt wird, ist eine variante zur geschichte von Dummuha im jāt. 408, wo ein liebeskranker alter stier von einem jüngeren nebenbuhler totgestossen wird, was zur bekehrung des königs führt.

Ein locus communis in der erzählungsliteratur ist ferner die geschichte davon, wie Karakaṇḍu die königswürde erlangte[2]. Da es allzu weitläufig sein würde und auch unnötig ist, alle mir bekannten stellen aus der literatur anzuführen, die diesen brauch erwähnen, weise ich nur auf J. J. Meyer Daçakumāracarita p. 94 f. n. 1 und Tawney Kathākoça p. 4 n. 1 hin, wo mehrere solche stellen gesammelt sind[3]. Was wieder die sonderbare geschichte mit den verschiedenen ruten betrifft, wovon ja memorialverse p. 36,26 ff. überliefert sind, so steckt m. e. darin ein sehr alter volksglaube, worüber mir aber leider keine anderen indischen zeugnisse vorliegen. Der glaube nämlich, dass ein auf irgend eine art beschaffener stab jemandem glück und macht zuführe, scheint mir eng mit dem sehr alten glauben von der wünschelrute in zusammenhang zu stehen — ein stab womit man nicht nur wasser[4] sondern auch verborgene schätze usw. an den tag bringt. Weiter hängt wohl auch mit diesen vorstellungen der glaube an das rutenorakel (rhabdomantie) zusammen, das durch Herod. IV 67, Tac. Germ. 10 und Amm. Marc. 2, 24 als bei Skythen (Iraniern), Ger-

[1] Diese nachricht habe ich wahrscheinlich mündlich von Prof. Jacobi erhalten.

[2] p. 37,12 ff.

[3] Tawney aao. erinnert an die list des Oibares in Herod. III 85. Und tatsächlich ist es ja nicht unmöglich, dass wir in diesem brauch bei der königswahl einen rest des alten pferdeorakels (worüber vgl. Hehn Kulturpflanzen[6] p. 44), das sonst bei Persern, Germanen und Slaven vorkam, auch in Indien finden.

[4] So was glaubten wohl auch die Semiten im altertum; vgl. die art, wie Moses in der wüste wasser hervorbringt in Num. XX 11. Sein stab war ja auch sonst eine zauberrute, Exod. IV 2—5 usw.

manen und Alanen existierend bezeugt wird[1]. Tacitus erzählt, dass *'virgam frugiferae arboris decisam in surculos amputant eosque notis quibusdam discretos .... spargunt'*; die *'notæ'* waren vielleicht — mindestens in einigen fällen — nur knoten oder knospen wie in unseren versen. Jedenfalls liegen in dem glauben an wunderkräftige ruten vorstellungen vor, die in die graue vorzeit hinaufreichen. Der stab des Karakaṇḍu ist auch darin ein wunderding, dass er zu flammen oder leuchten beginnt, als er den widerspenstigen brahmanen gezeigt wird (p. 37,16).

Nach diesen kleinen nebenbemerkungen gehe ich dazu über, einen zusammenhang der geschichte des Karakaṇḍu mit anderen sagenkreisen zu suchen. Leider ist das resultat beinahe ganz und gar negativ.

Ein historischer kern steckt vielleicht darin, dass Karakaṇḍu die *cāṇḍāla* zu brahmanen machte und möglicherweise auch darin, dass er sohn des Dahivāhaṇa ist. Der name ist, soviel ich weiss, sehr ungewöhnlich; ich kenne ihn überhaupt nur als Dadhivāhaṇa in dem Dadhivāhaṇa-jātaka[2] (jāt. 186, Fausbøll II 101 ff), eine freilich phantastische erzählung, vielleicht jedoch nicht ganz ohne historichen hintergrund. Denn falls man von der einleitenden geschichte von der axt, dem topf und dem trommel (drei wunschdinge), die überhaupt nur in sehr losem zusammenhang mit der eigentlichen Dadhivāhana-geschichte steht, absieht, verbleibt, dass Dadhivāhaṇa, der ein von seinen eltern verstossener abenteuerer war, durch auffindung eines wunderbaren edelsteines und verwendung desselben allmählich könig in Benares wurde. Dies stimmt ja ziemlich gut zu unserer erzählung von Karakaṇḍu, der als *cāṇḍāla* lebte und durch den zauberstab könig wurde. Aber wir können vielleicht noch weitere schlüsse ziehen: im Kumbhakārajāt. (jāt. 408) wurde, wie wir uns erinnern, Karakaṇḍu durch den anblick des geplünderten mangobaumes zum nachdenken über die höchsten dinge gebracht. Das jāt. 186 erzählt aber eine episode, die, nachdem Dadhivāhana könig geworden war, eintraf: D. hatte einen mangobaum, der aus dem göttergarten stammte, und dessen früchte überaus süss waren. Bisweilen sandte er anderen königen solche früchte als gaben; um aber zu verhindern, dass jemand

[1] Vgl. Schrader Reallex. p. 506, der übrigens die wichtige Ammianusstelle übersieht.

[2] In MBh. XII 1715 ff. wird unter den *kṣatriya*, die der verfolgung durch Rāma Jāmadagnya entrannen, ein Bṛhadratha, sohn des Diviratha und enkel des *Dadhivāhana*, mit aufgezählt.

sich solche bäume verschaffte, durchbohrte er zuerst den kern der früchte. Ein könig, der dies zu wissen bekam, sandte einen geschickten gärtner um die mangofrüchte des D. zu zerstören; der gärtner setzte *nimba*-bäume und *pagga*-schlingpflanzen rund um den mango und dadurch bekamen die früchte bitteren geschmack. Bodhisattva aber, der minister des Dadhivāhana war, sah die ursache und die schädlichen bäume wurden entfernt. Der vers, den Bodhisattva spricht, lautet:

(2). *Pucimandaparivāro ambo te Dadhivāhana,*
mūlaṁ mūlena saṁsaṭṭhaṁ, sākhā sākhā nisevare,
asataṁ sannivāsena ten' ambo kaṭukapphalo.

Es liegt ziemlich nahe in dieser erzählung eine alte bekehrungsgeschichte sehen zu wollen und den sens moral zu ziehen: wie der mango alleinstehend süsse früchte trug, durch zusammensein mit anderen bäumen aber bitter wurde, ebenso wird der mensch, wenn er allein lebt, gut, schlecht aber durch verkehr mit der welt. Der übersichtlichkeit wegen gebe ich eine kurze parallelle zwischen Dadhivāhana und Karakaṇḍu:

Dadhivāhana:	*Karakaṇḍu:*
Jāt. 186.	Devendra zu Utt. XVIII 45.
D. ist ein von seinen eltern verstossener abenteurer.	Karakaṇḍu ist sohn des Dahivāhaṇa in Campā und der königin Paumāvaī. Er wird in einer *cāṇḍāla*familie gross gezogen.
D. gerät in besitz eines wunderbaren edelsteines; mit dessen hülfe bemächtigt er sich dreier wunschdinge und wird könig in Benares.	K. bemächtigt sich einer zauberrute; durch diese wird er könig in Kāliṅga.
	Jāt. 408.
D. besitzt einen sehr schönen mangobaum. Ein fremder gärtner zerstört die früchte, indem er rund um den baum pflanzen mit bitteren früchten setzt. Bodhisattva, minister des D., versteht die ursache, und D. lässt die schädlichen bäume entfernen.	K. sieht am eingang seines gartens einen mangobaum mit süssen früchten. Er nimmt eine frucht; darauf tun alle anderen leute dasselbe, und der baum wird ganz zerbrochen.
	(Als K. dies sieht, wird er bekehrt und erlangt die *paccekabuddha*würde).

Darin, dass die sagen von Dadhivāhana und Karakaṇḍu so viel ähnlichkeiten enthalten, möchte ich einen beweis dafür sehen, dass die nachricht über das verwandtschaftsverhältnis zwischen diesen beiden richtig ist, d. h. aus der alten quelle des Devendra und des jātaka herrührt.

Weiter findet sich in der Karakaṇḍubiographie eine geschichte, die wohl aus irgend einer alten epischen quelle stammt — die von den in den brahmanenstand erhobenen *cāṇḍāla*. Es heisst darüber, dass die brahmanen sich weigerten den Karakaṇḍu zu empfangen unter dem vorwand, er wäre ein *mātaṅga* (= *cāṇḍāla*)[1]. Karakaṇḍu verscheucht aber die widerspenstigen; dann heisst es weiter: *tahe teṇa Vāḍahāṇagā Hariesā dhijjāiyā kayā. uktaṁ ca:*

Dadhivāhanaputreṇa rājñā ca Karakaṇḍunā
Vāṭadhānakavāstavyāḥ cāṇḍālā brāhmaṇīkṛtāḥ.

Nach dieser stelle wären also die sogenannten *Harikeçāḥ* 'die blondhaarigen' eine *cāṇḍāla*-clan im lande Vāṭadhāna. Dieses land lag aber nach Pargiter zu Märk. P. LVII 35 in 'the territory stretching from Pañcanada to Ganges', vgl. MBh. V 598 ff.:

tataḥ Pañcanadaṁ cāiva kṛtsnaṁ ca Kurujāṅgalaṁ
tathā Rohitakāraṇyaṁ Marubhūmiçca kevalā
Ahicchattraṁ Kālakūṭaṁ Gaṅgākūlaṁ ca, Bhārata,
600. *Vāraṇaṁ Vāṭadhānaṁ ca Yāmunaç cāiva parvataḥ*
eṣa deçaḥ suvistīrṇaḥ prabhūtadhanadhānyavān
babhūva Kāuraveyāṇāṁ balenātīva saṁvṛtaḥ.

Weiter bestätigt MBh. II 1190, dass Vāṭadhāna zu den westlichen landschaften gehört, da es unter denen mit aufgezählt wird, die Nakula vor dem *rājasūya* des Yudhiṣṭhira eroberte. Weiter wird Vāṭadhāna in MBh. VI 334, 2405[2]; VII 398; VIII 3650; Märk. P. LVIII 44; Vāyu-P. 45,115[3]; Varāh. Mih. Bṛh. S. 14,26. 16,22 usw. genannt. Einen fürsten von Vāṭadhāna nennt MBh. I 2699; V 86.

---

[1] *Mātaṅga* = *cāṇḍāla* kommt öfters vor (Ausg. Erz., Kād. usw.). Ein könig oder häuptling der Çabara heisst Mātaṅgaka in Kād. ed. Peterson I p. 31,23 usw. Ein asket aus *cāṇḍāla*-familie heisst *Mātaṅgapāṇḍita*, jāt. 497 u. a. (s. ZDMG. 62 h. 4 oder 63 h. 1).

[2] Wo die Calcutta-ausgabe fehlerhaft *Vāradhāna* hat.

[3] Wo die hdschr. *Vāḍhadhāna* lesen.

Zu dieser nachricht stimmt gut, was wir aus Devendras's kommentar[1] zu Utt. XII 1 ff. erfahren: das Utt.-kapitel[2] handelt wie bekannt von dem heiligen *Hariesa-Bala* (oder *Balakoṭṭha*) und Devendra erklärt seinen namen so, dass er *Bala(koṭṭha)* hiesse und häuptling einer *cāṇḍāla*-clan, genannt *Hariesā* (= *Harikeçāh*), die in der nähe des Ganges wohnten, wäre. Da ja Vāṭadhāna zwischen Pañcanada und Ganges lag, widersprechen sich die beiden stellen bei Devendra nicht.

Weitere nachrichten über die bevölkerung in Vāṭadhāna erfahren wir aus Manu XI 21, wo es folgendermassen heisst:

vrātyāt tu jāyate viprāt pāpātmā Bhṛjjakaṇṭhakaḥ
Āvantya-Vāṭadhānāu[3] *ca Puṣpaçāikhara eva ca.*

Die Vāṭadhāna werden also hier als *vrātya*-abkömmlinge bezeichnet. Nach Fick Soz. glied. p. 5 ff. scheint es aber ganz deutlich, dass Manu mit *vrātya* nur antochtone stämme meint, die nie ihre kastenpflichten vernachlässigten, einfach deshalb weil sie solche nie gehabt haben und überhaupt nur theoretisch einen platz in dem kastensystem einnahmen. Dass sich die bewohner von Vāṭadhāna ausschliesslich mit kriegsdienst beschäftigt hätten, ist wohl ebenso wahr wie die nachricht bei Govindasvāmin, dass überhaupt alle *vrātya* späher gewesen wären(!).

An zwei stellen des Mahābhārata wird aber speziell von den 'brahmanen in Vāṭadhāna' gesprochen: in II 1190 heisst es, dass Nakula die 'brahmanen in Vāṭadhāna' besiegte, in II 1826 dass die 'brahmanen in Vāṭadhāna' dem Yudhiṣṭhira gaben brachten. Gerade diese etwas unerwartete hervorhebung der 'brahmanen in V.' — besonders an der ersten stelle — scheint die vermutungen über den wert der Manustelle zu bestätigen. Dem epischen verfasser oder zusammensteller ebenso wie dem rechtskundigen[4] schienen wohl die Vāṭadhāna — die grosse menge der bevölkerung wenigstens — als verächtliche *vrātya*, die zu nennen überhaupt nicht der mühe wert war. In scharfem gegensatz zu ihnen standen die 'brahmanen in Vāṭadhāna' d. h. wohl einzelne ansiedelungen von

---

[1] Bei Jacobi SBE. XLV p. 50 n. 1.

[2] S. darüber ZDMG. 62 h. 4 oder 63 h. 1.

[3] Nandana hat hier *Vāḍhaghāna*, Kullūka *Vāḍhadhāna* (vgl. Vāyu P. 45,115 oben). Nach Uçanas' Nitiçāstra bei Govindasvāmin leben die Āvantya und Vāṭadhāna von kriegsdienst.

[4] Über die enge verwandtschaft zwischen MBh. und Manu vgl. bes. Bühler's vorrede zu SBE. XXV und Jolly GIAPh. II: 8, p. 15 f.

brahmanen aus den in der nähe liegenden hochbrahmanischen gegenden. So wird wohl auch der von Devendra zitierte vers, wo von den 'in Vāṭadhānaka wohnenden cāṇḍāla' (= die autochtonen bewohner jener gegend) gesprochen wird, aus irgend einer dem grossen epos und den rechtsbüchern nahestehenden quelle stammen.

Es bleibt aber noch eine frage zu erörtern — die allerschwierigste, über welche ich leider keine klarheit zu gewinnen vermag. Es ist durch die übereinstimmung zwischen Devendra und dem Kumbhakārajātaka ganz sicher, dass man Karakaṇḍu als könig von Kāliṅga schon in alter tradition kannte. Wie konnte aber ein könig eines südöstlichen reiches was zu tun haben mit einem stamme, der im nordwesten ansässig war? Es scheint mir hier nur ein weg zur erklärung offen zu stehen, der aber voraussetzt, dass unserer erzählung ein bestimmter historischer grund unterliegt, was mir übrigens gar nicht unglaublich erscheint: ich setze dann voraus, dass Karakaṇḍu, sohn des Dadhivāhana in Campā, unter den urbewohnern in Vāṭadhāna grossgezogen worden war und später nach dem osten Indiens zurückkehrte, wo er allmählich herrscher über die beiden reiche von Kāliṅga and Campā wurde. Denn die geschichte von dem streit zwischen vater und sohn braucht nicht zu den ursprünglichen zügen der geschichte zu gehören[1] — man kann sie ruhig auslassen und annehmen, dass Karakaṇḍu zuerst der nachfolger seines vaters wurde und dann allmählich die südlichen reiche eroberte. Ich gebe gern zu, dass diese erklärung, die darauf ansgeht, dass die pflegeeltern Karakaṇḍu's zu den autochtonen in Vāṭadhāna gehörten, welche später durch ihn zu brahmanen erhoben wurden, kühn ist, um so mehr, weil es aus Ausg. Erz. p. 36,1 ff. hervorgeht, dass er in Dantapura[2] geboren war; ich sehe aber keine andere möglichkeit — es wäre dann die dass seine pflegeeltern aus der clan der Harikeça in Vāṭadhāna stammten, obwohl sie im Kāliṅgareiche wohnten und dass es also nur ihre alten stammesgenossen waren, die erhoben wurden. Leider bleibe ich hier bei einem absoluten non liquet stehen.

Ich weiss nichts mehr über Karakaṇḍu zu sagen. Bleiben alle gestalten der vier grossen heiligen Dumuha, Nami, Naggai und Karakaṇḍu vom dunkel der grauen vorzeit verhüllt, so trifft dies

[1] Man vergleiche die gar analoge schilderung von dem bruderkrieg in der erzählung von Nami, Ausg. Erz. p. 47.

[2] Die hauptstadt in Kāliṅga.

doch am meisten für den letzten zu. Vielleicht wird es anderen forschern besser gelingen den zügen ihrer lebensgeschichten lebhaftere farben zu verleihen und sie in besseren kontakt mit der wirklichen geschichte zu setzen als das mir zu tun vergönnt war. Leider ist aber in Indien die wirkliche geschichte — mindestens in den älteren perioden — so sehr mit allerlei mythen und sagen vermischt, ja, sogar hinter solchen verborgen und der sinn für wirkliche biographie so unentwickelt, dass wir wohl niemals völlige klarheit über diese dinge bekommen werden.

Nachträge.

Zu p. 1 z. 18: eigentlich soll es statt 'im Himālaya' im Anuhimavant heissen.

» » 2 » 11: *sanandighoṣa-* als epithet des wagens kommt auch in Āup. S. § 49 VIII vor; nach dem komm. ist *nandi* die musik der 12 gebrauchlichen instrumente; es muss also heissen: 'wagen . . . . mit klang von allerlei instrumenten . .'

» » 3 » 29: über *saṁmiñjayati* vgl. auch Oldenberg KZ. 25, 324, Fausbøll SN. II p. 49 und K. F. Johansson Shāhbāzgarhi I 165.

» » 7 » 38: der vers im Vṛddha-Cāṇakya (XI 15) lautet:

parakāryavihantā ca
dāmbhikaḥ svārthasādhakaḥ
chaladveṣī mṛduḥ krūro
vipro mārjāra ucyate.

» » 9 » 23: es giebt wie bekannt 'sieben edelsteine eines *cakravartin*'; hier sind wohl aber wirkliche edelsteine beabsichtigt, deren es auch sieben giebt: *vāikrānta, sūryakānta, hīraka, māuktika, candrakānta, rājāvarta* und *garuḍodgara,* vgl. Praphulla Chandra Ráy, A History of Hindu Chemistry, London 1907, I p. 99 ff.

» » 14 » 3: *kibbisakāri* auch SN. 665 ff.

» » 15 » 34: über *rājino,* das ich fehlerhaft beurteilt habe, s. Franke P. u. Skt. p. 120 ff.

» » 17 » 13: zu Mhv. III 456,1—2 vgl. auch SN. v. 201:

Khāḍanti naṁ supānā ca[1]
sigālā ca vakā kimī,
kākā gijjhā ca khādanti
ye c'aññe santi pānayo[2].

[1] B[ai] *suvānā ca.*
[2] B[ai] *pāṇino.*

Zu p. 17 z. 19 ff.: SN. v. 675 (in anm. 1 erwähnt) lautet:

Khādanti hi tattha rudante
sāmā sabalā kākolagaṇā ca
soṇā sigālā paṭigijjhā
kulalā vāyasā ca vitudanti.

Die worte *sāmā sabalā* (besser wohl *Sāmā Sabalā*) geben also noch eine stütze für meine ansicht, dass in jāt. 530 g. 63[a]: *Sāmā ca soṇā Sabalā ca gijjhā* zu lesen ist.

» » 18 » 6: Zu Mhv. III 456,6 vgl. SN. v. 637[a–b]:

Asipattavanaṁ pana tiṇhaṁ
taṁ pavisanti saṁchiddagattā.

» » » » 13: Zu Mhv. III 456,7—8 und den damit verglichenen strophen vgl. SN. v. 674:

atha Vetaraṇiṁ pana duggaṁ
tiṇhadhāraṁ khuradhāraṁ upenti,
tattha mandā papatanti
pāpakarā pāpāni karitvā.

» » » » 29: Zu Mhv. III 456,12 vgl. SN. v. 667[c–d]:

atha tattaayoguḷasannibhaṁ
bhojanam atthi tathā patirūpaṁ.

» » 19 » 37: Ich bemerke vorläufig, dass die geschichte 'Schakal und pauke' (Pañc. I 2) auch dem verf. der Mṛcchakaṭikā bekannt war, vgl. p. 122,5—8 ed. Stenzler:

je cumbide ambikamādukehiṁ
gade ṇa devāṇa vi je paṇāmaṁ
çe pāḍide pādataleṇa muṇḍe
vaṇe çiāleṇa jadhā midange.

» » 27 » 2: Die lesart in B ^{0}*dharmokayena*^{0} ist wohl aus Ap. ^{0}*dhammu*^{0} entstanden, vgl. Dhp. Dutr. de Rh. A^{3} 10: *dhamu kaena phaṣai.*

» » 31 » 24: Zum ausdruck 'heer des Todes' vgl. auch verschiedene stellen im Padhānasutta des SN. (vv. 425—449), in Lalit. XVIII (und im Mārasaṁyutta des Saṁy. Nik.): s. Windisch, Māra und Buddha p. 1 ff.[1]

[1] *Mārasenā* schon in Mahāv. I 1, 7.

Zu p. 44 anm. 2: die erwähnung des jahres 1079 — abfassungsjahr des komm. des Devendra nach Leumann — macht vielleicht in diesem zusammenhang einen befremdenden eindruck, da ja das MBh. nach Bühlers untersuchungen schon um 500 n. Chr. in wesentlich derselben gestalt wie jetzt existierte. Devendra aber setzt wohl eine ununterbrochene tradition von jainakomm., die sogar bis 454 n. Chr. zurück ging, vor, und ich meine also, dass sich die geschichte von Domuha schon da vorfand und somit nicht sicher aus dem epos geholt zu sein braucht.

» 46 z. 9 ff.: eine geschichte von einem maler, die mit der hier angeführten zum teil übereinstimmt findet sich in KSS. V 28 ff. und Siṁhāsanadvātriṁçikā 1 (Weber I. St. 15, 302).

» » 51 anm. 1: die identität von Mahāsena und Pradyota wird durch den von Lacôte in JA. 10, VII, p. 35 ff. veröffentlichten sarga 1 des Bṛhatkathāçlokasaṁgraha bewiesen, wo der könig in v. 5 Mahāsena, in v. 36 aber Pradyota genannt wird.

» » 52 z. 16: bei Kṣemendra, wo die geschichte von Lohajaṅgha II 76 ff. steht, heisst die courtisane *Rūpiṇī:* Brockhaus hat *Rūpiṇikā,* Durgāprasād aber *Rūpaṇikā.*

» » 59 » 3: bei Kṣemendra findet sich die strophe nicht.

» » 60 anm. 1: in bezug auf den alter des Guṇāḍhya bin ich der allgemein angenommen ansicht Bühlers gefolgt, nach welcher G. im 1:sten oder höchst 2:ten jahrh. n. chr. lebte[1]. Neuerdings hat aber Speyer in seinen 'Studies about the Kathāsaritsāgara', Amsterdam 1908 (= Verhandel. d. Akad v. Wetenschappen te Amsterdam, Afd. Letterkunde, nieuwe reeks, VIII : 5) p. 44 ff. eine neue ansicht zu begründen versucht: er meint Guṇāḍhya lebte etwa um 400 n. Chr. (p. 56). Ich glaube aber, dass die folgerungen Speyers verfehlt sind und zwar aus folgenden gründen: Speyer

[1] S. Lévi, der früher (Le Theâtre indien p. 317) aus das 3:tte jahrh. n. chr. dachte, scheint jetzt für das 2:te eingetreten zu sein (Le Népal II p. 63).

Zu p. 60 anm. 1: sagt (p. 48) von den 1:sten buch, Kathāpīṭha: 'therefore, we are constrained to place the book which records such miraculous things about Sātavāhana and pretends to be composed by Sātavāhana himself (Kathās. 8,37) in a very long time after the historical Sātavāhana. Placing this king as Vincent A. Smith does, in the third quarter of the 1st century A. D. it will be impossible to claim for the Kathāpīṭha and consequently for the Bṛhatkathā a date earlier than the third century of our era, the date fixed by Sylvain Lévi'. Dies ist ganz richtig – oder es wäre eher ganz richtig, wenn die wörter 'and consequently for the Bṛhatkathā' nicht da wären. Ich bin mit Speyer völlig darin einverstanden, dass das Kathāpīṭha eine späte komposition ist — teilt es doch mit Kālidāsa Ragh. 6, 24 die ansicht von dem grossen alter der stadt Pāṭaliputra. s. Speyer p. 54 — nur ist das buch nicht von Guṇāḍhya. Das scheint mir u. a. auch der name des 2:ten buches, Kathāmukha, zu zeigen; auch scheint es ja kaum glaublich, dass Guṇāḍhya mit einer solchen menge phantastischer erzählungen über sich selbst seine arbeit anfangen sollte[1]. M. e. mag man gern das Kathāpīṭha in 4:te jahrh. herabrücken, das bedeutet nichts für den alter des grossen werkes.

Weiter stützt sich Speyer darauf, dass im lambaka Ratnaprabhā (KSS. XLI 9 ff, Bṛhkm. XIV 392 ff.) eine geschichte von Nāgārjuna vorkommt. Dieser, der nach Kern um 150 n. Chr. lebte, könnte natürlich nicht in einem werk, das sehr wahrscheinlich etwa 50—80 jahre früher entstanden sein sollte, erwähnt sein. Freilich nicht; aber das stück von Nāgārjuna kann in eine spätere redaktion der Bṛhatkathā interpoliert geworden sein[2]; oder Nāgār-

[1] Das Kathāpīṭha fehlt in dem Bṛhatkathāçlokasaṁgraha. Vgl. Hertel Südl. Pañc. p. XV ff.

[2] Wir müssen m. e. genau damit rechnen, dass die Bṛhatkathā, das wahrscheinlich ebenso oder beinahe ebenso gross war wie das MBh. auch in ähnlicher weise umgearbeitet worden ist. Ein teil der verschie-

Zu p. 60 anm. 1: juna lebte früher als man es angenommen hat. Übrigens lässt es sich vielfach beobachten, dass sich schon bei lebzeiten oder kurz nach dem tode über menschen, die wie Nāgārjuna als zauberkundig und in besitz des höheren wissens angesehen werden, die wunderbarsten geschichten in umlauf kommen. Man braucht nur an die späteren meister des *yoga* denken, z. b. Hemacandra (1088—1172 n. Chr.) oder Bābā Nānak (1469—1539 n. Chr.), über welche schon bei ihrer lebenszeit oder kurz danach wunderbare dinge erzählt wurden, vgl. Bühler Leben d. Hemac. p. 48 usw., Oman Mystics, Ascetics and Saints, London 1905, p. 31 ff. und R. Schmidt, Fakire und Fakirthum, Berlin 1908, p. 35 ff. Besonders belehrend ist der fall des Cāitanya; er lebte 1484—1527 n. Chr. und seine biographieen, von denen die ältesten das Cāitanyabhāgavata des Vṛndāvanadāsa (1507—1589), das Cāitanyacaritāmṛta des Kṛṣṇadāsa Kavirāja (geschr. um 1615) und das Cāitanyamaṅgala von Trilocanadāsa (1523—1589) sind, sind voll von wunderlichkeiten. Vgl. Stursberg Das Caitanyacaritāmṛta des Kṛṣṇadāsa Kavirāja, Leipzig 1907.

Weiter beruft sich Speyer darauf, dass sich in KSS. LXX 5 ff., Bṛhkm. IX 172 eine erwähnung des betelkauens sich findet. Kern hat nämlich früher die entdeckung gemacht, dass sich das betelkauen erst bei den schriftstellern des sechsten jahrhunderts findet. Dem sei wie es will — für die datierung des Bṛhatkathā reicht die stelle nicht aus. Speyer sagt selbst (p. 50), dass in den Avadānamālā's das betelkauen nach den mahlzeiten zu Buddha's zeit vorkommt, nicht aber in ihrer vorlage, Avadānaçataka. Es scheint dann etwas wunderlich, falls man nicht

---

denheiten zwischen Somadeva und Kṣemendra lassen sich wohl so deuten, dass die beiden verf. verschiedene rezensionen des Guṇāḍhya benutzten. Noch mehr scheint eine solche ansicht durch die spärlichen nachrichte von Lacôte über den Bṛhatkathāçlokasaṁgraha bestätigt zu werden. Dieselben betrachtungen über die Bṛhatkathā finden sich, wie ich nachträglich sehe, bei Hertel Südl. Pañc. p. XIII.

Zu p. 60 anm. 1: auch so schliessen könnte: in der Bṛhatkathā spuckte der prinz Mṛgāṅkadatta (von ihm ist a. a. o. die rede) einfach, bei Somadeva und Kṣemendra spuckt er betelsaft.

Einen noch weiteren grund, worauf so grosse wicht gelegt wird, dass eine gänzliche umdatierung des indischen drama daraus zu folgen scheint, führt Speyer p. 51 ff. an. Es ist kurz das folgende: in KSS. LX 118 (119 Brockhaus) heisst es:

dvayor dattapadā, sā[1] *ca tayor ucchritayoç calā*
na çaknoti ciraṁ sthātuṁ dhruvam ekaṁ ri-
muñcati.

Diese ganz allgemeine sentenz, die sich sicher an vielen stellen der indischen litteratur finden wird, steht auch in Mudrārākṣasa p. 170 Telang:

atyucchrite mantriṇi pārthive ca viṣṭabhya pādāv
upatiṣṭhate Çrīḥ,
sā strīsvabhāvād asahā bharasya tayor dvayor ek-
taraṁ jahāti.

Auch in Tantrākhyāyika I 56 soll der vers vorkommen. Da nach Hertel Tantrākhyāyika näher mit dem Pañcatantra-auszug des Guṇāḍhya verwandt zu sein scheint, schliesst Speyer (p. 52): 'either Viçākhadatta borrowed the stanza from Pañc. respectively from the same authority as Pañc. did, or that oldest recension of Pañc. is younger than Mudrārākṣasa. As to the former member of the alternative, it is expressly stated in Tantrākhy. that the stanza is a quotation *(sādhu cāitad ucyate)*. So it becomes very improbable that Viçākhadatta took it from Pañc. Nor is it likely that he took it from any other text'. Also muss Pañc. aus Mudrārākṣasa citiert haben, und weil die Bṛhatkathā um 400 n. Chr. verfasst ist 'the date of the Mudrārākṣasa is needs to be put at last one generation before that time'. Es ist eigentlich hier nicht der logische fehler — denn es soll ja doch bewiesen

[1] Çrī.

Zu p. 60 anm. 1: werden, dass Guṇāḍhya um 400 n. Chr. schrieb, was hier als sicher vorausgesetzt wird — der hier die grösste verwunderung erweckt, sondern die auseinandersetzung über die entlehnung einer solchen strophe wie die angeführte. Es wird jedermann bekannt sein, dass sich strophenähnlichkeiten innerhalb indischer werke in tausenden und wieder tausenden finden. Könnte man also nach der methode Speyer's schliessen, dann wäre es bald mit der chronologie in der indischen litteraturgeschichte gut bestellt; leider — oder vielleicht glücklicherweise — lässt sich das nicht thun, und ich finde also keinen grund dafür von der datierung Bühler's für die Bṛhatkathā oder von der zeitbestimmung des Mudrārākṣasa, die durch Jacobi, Telang und Macdonell zu stande gekommen ist[1], zu weichen.

Schliesslich zieht Speyer (p. 54 ff.) hervor, dass in KSS. LXXXIX 3 und Bṛhkm. IX 2, 718 Nepal genannt wird, dass in KSS. LIII 92 und LXXVIII 11 *dīnāra's* genannt werden, während dem Kṣemendra Bṛhkm. IX 2, 279 *rūpaka's* hat und endlich, dass in KSS. XXXVII 36 ff. die Tājik's erwähnt werden — alles sachen, die nicht von der geringsten bedeutung sein können, da man ja unmöglich bestimmt sagen kann, dass sie wort für wort ähnlich bei Guṇāḍhya vorkamen.

Somit bleibe ich bei der zeitbestimmung Bühler's und sehe im folgenden gänzlich von Speyer's ausführungen ab.

» » 64 » 1: oder *siddha* ist = *siddhapuruṣa* 'zauberer, *yogin*'.

» » 76 z. 14 ff.: eine parallella zu Çukasapt. simpl. 30 findet man in KSS. V 50 ff. = Bṛhkm I 186 ff.

---

[1] Etwa 700—900 n. Chr., falls nicht Jacobi's sehr exakte datierung richtig sein sollte. — Ubrigens noch eine sache: Speyer scheint doch (p. 53) damit einverstanden zu sein, dass Mṛcchakaṭikā älter oder mindestens gleichzeitig mit Mudrārākṣasa ist. Es ist aber aus Mṛcch. p. 67,17—20: *jñātīn viṭān svabhujavikramalabdhavarṇān rājāpamānakupitāṁśca narendrabhṛtyān uttejayāmi suhṛdaḥ parimokṣaṇāya Yāugandharāyaṇa iva Udayanasya rājño* ziemlich bestimmt zu schliessen, dass Çūdraka jünger war als Guṇāḍhya. Wie verträgt sich dies mit Speyers hypothese?

Zu p. 84 z. 20 ff.: die worte 'frei davon' usw. sind fehlerhaft übersetzt. Es soll heissen: 'mann bist du ja schon — du bist weder ennuch oder noch weib — durch deine früheren thaten, ohne dass ich dich als solchen erkenne. Was weiter die herrschaft des reiches betrifft, wer könnte sie wohl in besitz nehmen, da ich den titel: 'gemahlin deines bruders, des kronprinzen' führe.

» » 91 » 29 » zu dem text des Utt. IX habe ich zwei hdschrr. gelesen, eine, die mir Prof. Jacobi im sommer 1907 in Bonn freundlichst zu verfügung stellte, und eine andere aus der handschriftensammlung der Berliner-bibliothek (Weber Cat. d. Berl. Handschr. 1906).

» » 98 » 33: eine andere jainistische version der sage von Nami findet sich in den Āvaç. erz. XVIII 45.

» » 116 anm. 2: über jāt. 9 vgl. auch Rhys Davids Buddhist Birth Stories p. LII n. 1. — Graue haare als todesboten werden auch in Bṛhatkathāçlokasaṁgraha 1,87 erwähnt.

» » 121 » 2: über Pāuṇḍravardhana — auch die namensform Puṇḍravardhana kommt vor — vgl. auch Stein zu Rājatar. IV 421 (= Kalhaṇa's Chronicle of the Kings of Kas'mīr I p. 160).

» » 140 z. 16: über menschenopfer vgl. auch Tawney I p. 445.

» » 145 » 9: freilich scheint nach J. J. Meyer p. 137 die Padacandrikā der älteste der drei komm. zu sein. Doch enstammt sie wohl einer viel späteren zeit als Daṇḍin, wo dann schon die *pūrvapīṭhikā* der tradition gemäss als dem Daçak. angehörig betrachtet wurde.

» » » » 37: auch der Bṛhatkathāçlokasaṁgraha ist wohl kaum die vorlage des Petrus Alphonsus gewesen. Vielleicht findet sich die geschichte sogar dort nicht.

Verzeichniss der druckfehler.

(Die zeilen sind immer von oben an gezählt).

P. 12 z. 31 lies *rāudrakarmebhiḥ* statt *rāndrakarmebhiḥ*.
» 13 » 6 » *tejasaṁyutā* statt *tejasaṁyuta*.
» » » 11 » *yutā* statt *yuta*.
» 14 » 12 » *teṣām* » *tesām*.
» » » 29 » *hasteṣu* » *hastesu*.
» » 30 » *praduṣṭamānasā* statt *praduṣṭamānasā*.
» » » 31 » *hasteṣu* statt *hastesu*.
» » » 32 » *gātrāṇi* » *gatrāṇi*.
» 15 » 10 » *teṣāṁ* » *teṣaṁ*.
» 16 » 27 » *kṛṣṇehi* » *kṛsṇehi*.
» » » 28 » *kṛṣṇaprāṇakā* statt *krsṇaprāṇakā*.
» » » 38 » *agnitīkṣṇamukhā* statt *agnitīksṇamukhā*.
» » » 40 » *çaktitīkṣṇamukhā* » *çaktitiksṇamukhā*.
» 17 » 32 » *Çyāma-Çabalāu çoṇau ca gṛdhrāu ca* statt *Sāma-Çabalāu çroṇāu ca gṛddhāu ca*.
» 18 » 21 » *çlakṣṇitāni* statt *çlaksṇitāni*.
» 19 » 33 » *Samudraçrīr* statt *samudraçrīr*.
» 20 » 10 » *asthibhastrāsadṛkāyo vārdhake* statt *asthibhastrāsaṭṭakkāyo vārdhako*.
» 24 » 1 » Rupaṇikā statt Rūpiṇikā.
» 25 » 36 » *pāṁsukrīḍakaṁ* statt *paṁsukrīḍakaṁ*.
» 29 » 30 » *kīrteṣi* statt *kīrtesi*.
» 31 » 27 » *kāmānāṁ* statt *kāmānām*.
» 32 » 19 » *satthi* statt *ṣaṭṭi*.
» » » 24 » *ṣaṣṭiṁ* » *ṣaṣṭiṁ*.
» 35 » 10 » *mātaṅgāv* statt *mātangāv*.
» 45 » 5 » Krṣna statt Krṣna.
» » » 13 » Vṛṣaparvan statt Vṛṣaparvan.
» 55 » 32 » *diṭṭhaṁ* statt *ditthaṁ*.

P. 72 z. 17 lies *Vikramarāja* statt *Vikramarājā*.
» 81 » 12 » Agaladatta statt Adaladatta.
» 83 » 3 » *Vikramarāja* statt *Vikramarājā*.
» 92 » 11 » *saddā* statt *sāddā*.
» 93 » 23 » *jujjhāṇaṁ* statt *jujjhāṇāṁ*.
» » » 24 » *appāṇaṁ* statt *appāṇam*.
» 101 » 29 » Kāuṣ. statt Kāus.
» 111 » 33 » *bahūnāṁ* statt *bahūnaṁ*.
» » » 38 » *phalahetū* » *phalahetu*.

I **Uppsala Universitets Årsskrift** har förut utkommit:

Björkman, E., Everhards von Wampen Spiegel der Natur. *1: 50.*
Brate, E., Äldre Vestmannalagens Ljudlära. *2 kr.*
Edman, L., Zur Rection der deutschen Präpositionen. *2: 75.*
Ekwall, E., Shakspere's Vocabulary its etymological elements. I. *2 kr.*
——, Suffixet *ja* i senare leden af sammans. substantiv inom de germ. s. språk. *2 kr.*
von Friesen, Otto, Om de Germanska Mediageminatorna. *2 kr.*
Geijer, P. A., Étude sur les Mémoires de Philippe de Commines. *1: 25.*
——, Studier i Fransk Linguistik. *1 kr.*
Hedvall, K., Humes Erkenntnistheorie. *2 kr.*
Helander, Josef, Haquin Spegel hans lif och gärning intill år 1693. *3: 75.*
Hård af Segerstad, K., Quelques commentaires sur la plus ancienne chanson d'états française, le livre des manières d'étienne de fougéres. *2 kr.*
Karlgren, A., Den Arnamagnæanska handskriften 315 F. a. *35 öre.*
Kempff, Hj., Kaniken Gamles Harmsól. Öfversättning o. Förklaringar. *1 kr.*
Klockhoff, Osc., Partalopa Saga, för första gången utgifven. *2 kr.*
——, Studier öfver Pidreks Saga af Bern. *50 öre.*
——, Studier öfver Eufemiavisorna. *1: 75.*
Korlén, A., Statswechs Gereimte Weltchronik MS. N:o 777 Hannover. *5: 50.*
Lagercrantz, Otto, Zur griechischen Lautgeschichte. *2: 50.*
Landtmanson, C. J. G., Undersökning öfver språket i skriften: »Um Styrilsi Konunga ok Höfdinga». *2: 10.*
Leander, P., Ueber die sumerischen Lehnwörter im Assyrischen. *2 kr.*
Leffler, L. F., Några Ljudfysiologiska Undersökningar rörande Konsonantljuden. I. De Klusiala Konsonantljuden. *1: 75.*
——, Om V-Omljuden af *i*, *ī* och *ei* i de Nordiska Språken. I. Om V-Omljudet af *i* framför Nasal. *2 kr.*
——, Om 1607 års upplaga af Uplandslagen. *75 öre.*
Lidfors, W. E., A Survey of the English Conjugation. *35 öre.*
——, Beitr. z. Kenntniss von dem Gebrauch des Konjunktivus im Deutschen. *70 öre.*
Linder, A., Plainte de la Vierge en vieux vénitien texte critique précédé d'une introduction linguistique et littéraire. *5: 50.*
Linder, N., Om Allmogespråket i Södra Möre Härad af Kalmar län. *3: 15.*
Lindström, V. C:n, Commentarii Plautini in fabulas legendas et explicandas studia. *2: 75.*
Ling, A., Sur les Verbes Forts des Langues Romanes. } *Tills.* *1: 25.*
——, Saggio su' Pronomi Personali della Lingua Italiana }
Lundell, J. A., Etudes sur la Prononciation russe. *5 kr.*
Löfstedt, E., Beiträge zur Kenntniss der Späteren Latinität. *2: 50.*
Meyer, E., Program utgifna vid Upsala universitet 1599—1700. Bibliografi. *2: 50.*
——, Program utgifna vid Upsala universitet 1701—1854. Bibliografi. *2: 50.*
Noreen, Ad., Frykdalsmålets Ljudlära. *1: 50.*
Ottelin, O., Studier öfver Codex Bureanus. I. *3 kr.;* II *2 kr.*
Petersson, A. M., Sur les Phrases Conditionelles d[illegible]
Psilander, Hj., Die niederdeutsche Apokalyps[illegible]
Richert, M. B., Försök till Belysning[illegible]
den Poetiska Eddan. *1 kr.*
Rudberg, G., Textstudien zu[illegible]
Sidenbladh, K., Allmoge[illegible]
Språkvetenskapliga Sä[illegible]
1885. *2: 75.* D[illegible]
1891. *2: 25.* I[illegible]
1897. *2: 25.* [illegible]
1903. *2: 25.* [illegible]
Stjernström, G., [illegible]
Stenbock, Carl-M[illegible]
Säve, C., Om Sp[illegible]
Tamm, Fr., Om[illegible]
Torbiörnsson, [illegible]
Thörnell, Gust[illegible]
Uppström, W[illegible]
Urkund[illegible]
Wadstein, [illegible]
Östergren, [illegible]

ACCOUNT OF THE DISCOVERY OF THE PIPRAHWA STUPA, CONTAINING RELICS OF GAUDAMA BUDDHA, IN THE NORTH-WESTERN PROVINCES.

RANGOON: PRINTED BY THE SUPDT., GOVT. PRINTING, BURMA. OCT. 1899.

[Price,—Re. 0-4-0.]

* ACCOUNT OF THE DISCOVERY OF THE PIPRAHWA STUPA, CONTAINING RELICS OF GAUDAMA BUDDHA, IN THE NORTH-WESTERN PROVINCES.

* * * * *

In the beginning of January 1898, the excavation was continued, and a well ten feet square was dug down the centre of the *stūpa*.

At a distance of ten feet from the summit a small broken soapstone (steatite) vase, similar in shape to the vases found lower down, was discovered. This vase was full of clay, and embedded in this clay were some beads, crystals, gold ornaments, cut stars, &c.

Beginning at a depth of ten feet from the summit, a circular pipe, filled with clay, and encircled by brickwork, descended for a distance of two feet with a diameter of one foot. It then narrowed to four inches in diameter. The bricks surrounding this pipe were sometimes moulded, and sometimes roughly cut, into the required shapes.

After digging through eighteen feet of solid brickwork set in clay, a huge slab of stone was disclosed, lying due magnetic north and south, and placed 31·5 inches to the east of the centre of the clay pipe above described.

On further excavation the slab was perceived to be the cover of a massive sandstone coffer measuring $4' 4'' \times 2' 8\frac{1}{4}'' \times 2' 2\frac{1}{4}''$.

This cover was broken into four pieces, evidently by the pressure of the brickwork resting directly upon it, but, notwithstanding the fracture, the coffer remained perfectly closed. The lid or cover was provided with a deep groove which fitted perfectly into the flange of the sides of the coffer, and the pieces of the lid were thus firmly held together, and were removed without injury to the contents of the box.

On removing the lid the following articles were found:—

a soapstone vase 6 inches high and 4 inches in diameter;
a similar vase 7 inches high and $4\frac{1}{2}$ inches in diameter;
a vessel shaped like a *lota* or *battohi*, of the same material, $5\frac{1}{2}$ inches high and $5\frac{1}{2}$ in diameter. The well-fitting lid of this vessel lay apart;
a small soapstone box $3\frac{3}{4}$ inches in diameter and $1\frac{1}{2}$ inch high;

* Reprinted from the Journal of the Royal Asiatic Society for July 1898.

a crystal bowl 3¼ inches in diameter and 3½ inches high, including the cover. The bowl lay at the south end of the coffer, and the cover lay in the centre with its handle downwards. The handle is in the shape of a fish, hollow, and is filled with granulated stars in gold leaf.[1]

The steatite vases have been beautifully turned in a lathe, and the marks of the chisel are as fresh and distinct as if the articles were new. The crystal bowl, which is of exceptionally large size, is polished to perfection, and has all the appearance of a glass bowl of the present day.

There were evidently some wooden vessels also, but these had fallen to pieces. The fragments are clearly recognizable as wood, and the knob forming the handle of one vessel can be distinguished. All the fragments have been preserved.

The stone coffer is made of hard, fine sandstone of very superior quality. It is, except for the fracture of the lid, in a state of perfect preservation. It has been hollowed, at the cost of vast labour and expense, from a solid block of rock. The stone cannot, I think, have come from any of the hills to the north in Nepāl.

The weight of the lid is 408 pounds, and I calculate the weight of the whole coffer, lid included, to be 1,537 pounds.

The brickwork continued for two feet below the bottom of the box.

At the level of the bottom of the coffer, the clay pipe, which had so far been circular in section, assumed for the depth of a single layer of bricks the form of a rectangle, the edge of which was 21½ inches from the coffer.

Below this level the pipe resumed its circular form, four inches in diameter, and terminated with the brickwork two feet below the box.

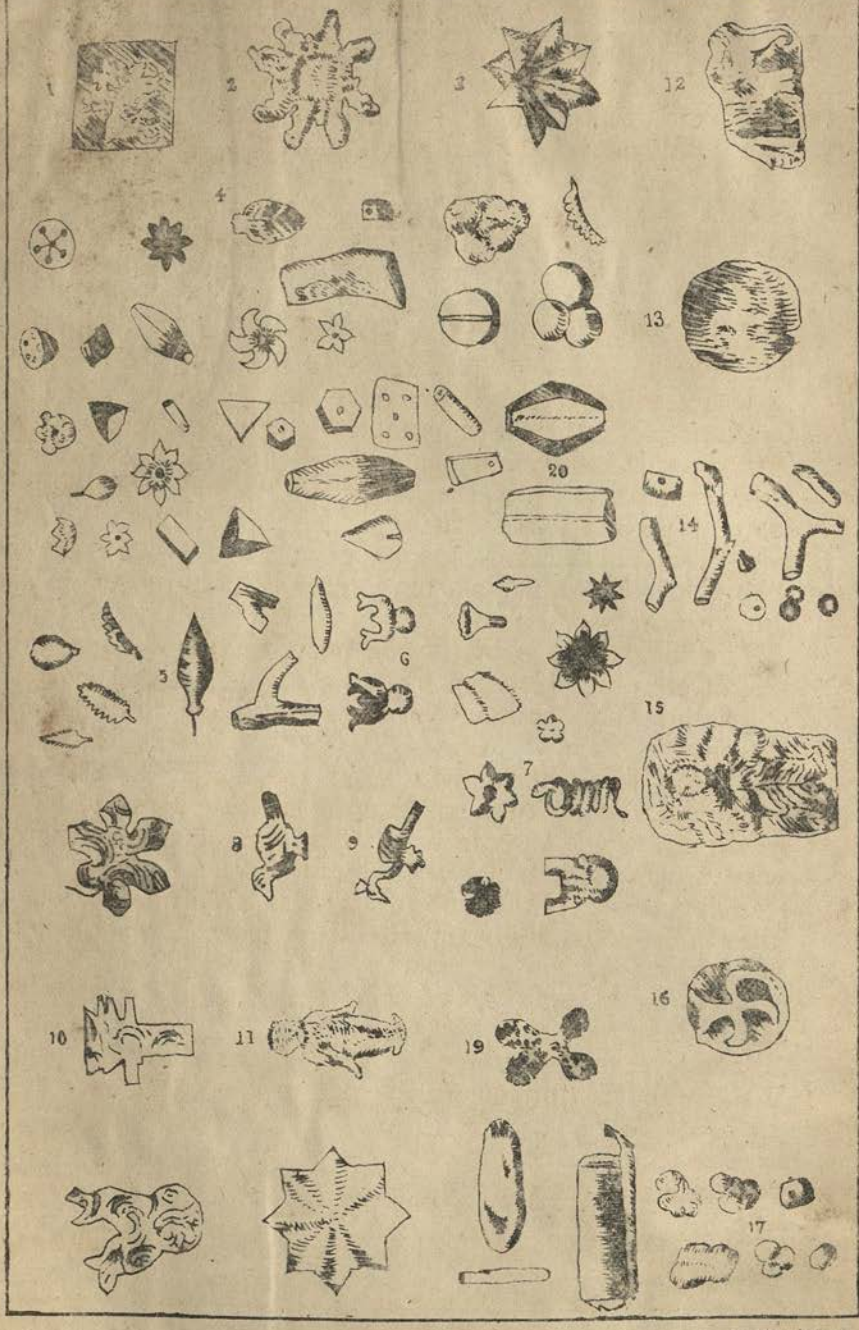
I was most careful in searching this pipe all the way down, but nothing what ever was found in it.

The level of the surface of the ground inside is the same as the level of the ground at the outward circumference of the *stūpa*.

The relic urns contained pieces of bone, which are quite recognizable as such, and might have been picked up a few days ago.

The urns also contained ornaments in gold; gold beads; impression of a woman's figure, an inch long, on gold leaf, the

1 The fact that the covers of two of the vessels were lying apart from the vessel themselves is probably due to earthquakes. Two earthquakes have been noticed at Gorakhpur within the last four years. (V. A. S).



E DEPPÉ DELT.

CONTENTS OF VASES.

SONĀRI AND PEPPÉ VASES.

R.A.S.

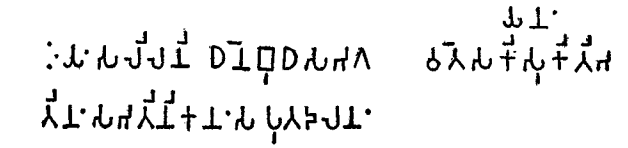
upper part of her body being nude and the lower portion clothed; another smaller figure in gold leaf, nude; a large circular piece of rather thicker gold leaf, two inches in diameter, with scroll ornament; an elephant stamped on gold leaf; several pieces in gold leaf stamped with the figure of a lion, having a trident over his back and the Buddhist cross (*svastika*) in front; several pieces with the impression of the Buddhist cross; one piece of solid gold, measuring $\frac{3}{4}'' \times \frac{1}{4}'' \times \frac{1}{8}''$; and quantities of stars or flowers both in silver and gold, with six or eight petals each. The silver is tarnished, but the gold is beautifully bright, and was so when the box was opened.

Pearls of sizes, many being welded together in sets of two, three, or four, are numerous.

The treasure also includes quantities of flowers or stars, leaves serrated and veined, Buddhist tridents, pyramids, pierced and drilled beads of various sizes and shapes, cut in white or red cornelian, amethyst, topaz, garnet, coral, and crystal. Some of these objects seem to be made of shell. There is one bird in red cornelian, and another in metal.

I have compared these ornaments with those illustrated in Mr. Rea's work, "South Indian Buddhist Antiquities,"[1] and find that almost every form described by him is in my collection, which includes many not in the Bhaṭṭiprōḷu deposit.

The only inscription of any kind is scratched on the cover of the smaller urn. The letters are in the Pāli character, and are about $\frac{7}{16}$ of an inch long. The letters are so slightly scratched in that I have been unable to obtain an impression, but I have made a very careful pencil rubbing, of which the following is the result:—[2]



There is a bridge on the road opposite the *stūpa*, and I have taken the level of the north-west parapet as the datum level.

From the base of the brickwork, that is to say, from the surface of the ground inside and outside of the *stūpa*, to the summit, the height is 21·65 feet.

1 Archæol. Survey of India, New Imp. Series, vol. xv.

2 For the transliteration and translation see J.R.A.S., 1898, p. 388, and the following Note.

The diameter of the *stūpa* at the ground-level is 116 feet. At a distance of eight feet below the summit, at a point where the inside vertical walls are well defined, the diameter is 62 feet.

To the south of the *stūpa* is a raised platform, which indicates the site of some building.[1]

To the north there are the remains of a rectangular building, with walls well defined, but I have made no excavation here.

About 65 feet east of the *stūpa* is a rectangular courtyard, measuring 99′ 10″ by 118′, surrounded by a well-preserved wall, with small rooms opening off it on all sides. I have had a room on each side excavated. There is no flooring, and nothing to indicate what the roof consisted of.[2] I found wood at the bottom of the doorways, which has since crumbled to pieces. The walls were plastered with mud, which even now it is difficult to break off from the wall. I have not come across the outer wall to the north, but I have no doubt that it is there.

The western side, that nearest the *stūpa*, is different in construction from the others, but I have not excavated sufficiently to judge what was the nature of it. The walls extend inwards from the main wall, and the centre room gives me the idea that it formed the main entrance.

I was inclined at first to think that this building was built of smaller bricks than those found in the *stūpa*, but, on closer examination, I cannot find any bricks of smaller dimensions than the following, namely: $15\frac{1}{2}'' \times 10'' \times 2\frac{1}{2}''$, $15'' \times 10'' \times 3''$, $16'' \times 11'' \times 3''$. There were also arch bricks measuring 10″ and $8\frac{1}{2}'' \times 15'' \times 3\frac{1}{2}''$, $10\frac{1}{2}''$ and $9'' \times 16'' \times 2\frac{1}{2}''$, 11″ and $10'' \times 8'' \times 2\frac{3}{4}''$, 8″ and $7'' \times 13'' \times 3''$, and $14\frac{1}{2}'' \times 12'' \times 2\frac{1}{2}''$.[3] One or two rectangular bricks measured $15\frac{1}{2}'' \times 5'' \times 3''$. What appeared to be smaller bricks were only portions of the larger ones.

To the west there is the site of another building.

I had the sides of the tank to the south-west of the *stūpa* dug, but could not find any traces of brickwork round it.

East of the *stūpa* opened there is another (B), and there is a nest of *stūpas* (C and D) to the south.[4] The village of Gun-

1 In my opinion this structure was an open platform, not the site of any building. Small votive *stūpas* of brick may have stood on it. (V. A. S).

2 This building was evidently a monastery. (V. A. S.)

3 The occurrence of these arch bricks is of special interest. (V. A. S.)

4 Mr. Peppé's tracing of the map of the surrounding country has not been reproduced. (V. A. S.)

waria to the south-west also possesses one and the village of Bharaulia to the north-west has another.[1]

A little above the stone box, and to the south of it, I found two small pieces of concrete made of stone lime.[2]

In the building to the east [*i.e.*, the monastery] I found a small iron spearhead, with blade measuring $3\frac{1}{4}'' \times \frac{7}{8}'' \times \frac{1}{8}''$ and handle measuring $4\frac{1}{2}''$; and also an iron spike, nails with large heads, and sundry pieces of iron.

Note by V. A. SMITH, M.R.A.S.

The discoveries made by Mr. William Peppé are of such exceptional value and interest that I think it desirable to publish them at once, although the excavations are still incomplete. Mr. Peppé, who is a trained engineer and surveyor, kept accurate notes during the progress of his exploration, and has thus been able to prepare satisfactory plans and sections.[3] He has confined himself to a trustworthy record of what he did and saw, leaving explanation and commentary to others. I shall endeavour in the following pages to give such brief explanation and commentary as may render Mr. Peppé's report more fully intelligible and more significant than it would be if left to speak for itself.

The north-eastern corner of the large Bastï District, which adjoins on the west the Gorakhpur District, is occupied by the estates of European grantees, who have within the last sixty years transformed vast acres of dense forest into rich and well-cultivated plains, inhabited by a numerous and prosperous peasantry.

The principal of these estates is the Birdpur Grant, the property of the Gibbon and Peppé families. The residence of the managing proprietors, Messrs. William and George Peppé, is at Birdpur, six miles from the Nepalese frontier, and fourteen miles, *viâ* Naugarh Bazaar, from the Uskā Railway Station on the Bengal and North-Western Railway.

---

1 It is to be hoped that Mr. Peppé will be good enough to continue his explorations. Other inscribed vases will propably be found in the numerous *stūpas* in the neighbourhood. (V. A. S.)

2 These little pieces of concrete are the only indications of the use of lime in the building. (V. A. S.)

3 [These were unfortunately so injured in the post that they cannot be reproduced. But Mrs. Peppé's full-size drawing of the objects in the four vases has escaped destruction and is reproduced as a plate. The other plate reproduces the photograph of the inscribed vase (Figures 4 and 5). Above it is given a photograph (Figures 1, 2, and 3) of the very similar inscribed vase from Sonārī now in the British Museum. This was discussed in Cunningham's "Bhilsa Topes," p. 317.—RH. D.]

The high road from Naugaṛh to the frontier runs for twelve miles through the Birdpur estate, and then comes to an abrupt termination in a rice-field. The Nepalese Government does not encourage the construction of roads, and leaves its subjects to make their way as best they can along rough tracks, or, when the crops are off the ground, across the fields. The line of frontier is a purely artificial one, and is marked by a narrow strip of "neutral ground" and by numbered masonry pillars at intervals of about a mile each. Birdpur House will be found marked on sheet No. 188 of the N.-W.P. and Oudh Survey (scale one inch to one mile), in about latitude 27° 22′ N. and longitude 83° 9′ E. The road from Naugaṛh runs nearly due north and reaches the frontier a little west of Pillar No. 44.

The Niglīva pillar with the inscription recording Aśoka's visit to the *stūpa* of Kanakamuni (Konāgamana) lies on the west bank of the Niglīva Sāgar, or artificial lake, about 17 miles almost due north of Birdpur House, and just outside the southern limit of the ruins of Kapilavastu, which extend for several miles east and west. The western end of the ruins of the city rests on the left or eastern bank of the Bāngangā River, a considerable stream which descends from the hills and joins the Rāptī in the Bastī District. The breadth of the city of Kapilavastu north and south was much less than its length east and west. The position of Kapilavastu may be defined as approximately in latitude 27° 37′ N. and longitude 83° 8′ E.[1]

The Aśoka pillar near Paḍariā, in the Rummindeī Tappā in Nepāl, is situated five miles from the frontier, and about six miles north-east from Mr. Gibbon's house at Dulhā in the Dulhā Grant, which is about six miles E.N.-E. from Birdpur. The direct distance from Birdpur to the Paḍariā pillar, which marks the site of the Lumbinī Garden, the traditional birth-place of Gautama Buddha, is about 12 miles.[2]

The *stūpa* excavated by Mr. Peppé is near the village of Piprāhwā, and stands a little west of the high road from Naugaṛh and about half a mile from the frontier.

A group of *stūpas* (C and D in Mr. Peppé's report) lies about half a mile south-west of Piprāhwā *stūpa*, and there is another mound of ruins (B) more than a quarter of a mile to the east.

1 Niglīva and Kapilavastu are really close together, and only 31 miles from Uskā Station. The distances as stated by Dr. Führer in his reports are erroneous.

2 Both of these Asoka inscriptions have been recently edited by Dr. Bühler in "Epigraphia Indica," vol. v, p. 1.

A fourth mound of ruins exists to the north-east near the Siswā reservoir, and there are several mounds, probably *stūpas*, in the Dulhā Grant. A small well-defined ruin in Mr. Peppé's stable-yard at Birdpur is more probably a temple than a *stūpa*. A large mass of ruins at Piprī, about three miles south from Birdpur, is also more probably Brahmanical than Buddhist, though of very early date.

I have thought it desirable to put these notes on record in order to define accurately the relative positions of Kapilavastu, the Lumbinī Garden, and the Piprāhwā *stūpa*, and to indicate the extensive field of exploration which lies open in the Grants of the Bastī District. I am well acquainted with the Grants, and on the 28th January 1898, had the pleasure of visiting the Niglīva pillar and the western end of the ruins of Kapilavastu in the company of Mr. William Peppé.

I now proceed to deal directly with the subject of Mr. Peppé's report.

The building east of the *stūpa* is undoubtedly a monastery. It is desirable that both it and the small structure north of the *stūpa* should be fully excavated. Some small objects of interest will probably be found, and inscriptions may possibly turn up. I expect to find an image or images in the northern building, and this is the most likely position for an inscription.

Complete excavation of the exterior of the *stūpa* is also desirable. At least one procession path must have existed, and it is possible that it was surrounded by a rail. The principal deposit is commonly at the level of the procession path. In this case the stone coffer lay at a height of only 1·64 foot above the ground level. This height is probably the level of the brick pavement round the *stūpa* used as a procession path. The broken vase found at a depth of 10 feet from the summit almost certainly marks the level of a higher terrace or procession path.

The *stūpa* is evidently a solid mass of brickwork. The bricks are of the large size specially characteristic of the Aśoka period, and are well made. Rice straw has been freely used to strengthen the cohesion of the clay. The bricks which I saw at Kapilavastu excavated from the small *stūpas* supposed to be those commemorating the slaughter of the Sākyas are of much smaller dimensions, being only 12 inches in length. Rice-straw has not been used in their manufacture.

The dimensions of the *stūpa* entitle it to rank in the second class of monuments of the kind. The diameter at the base is

116 feet. The Bhaṭṭiprōḷu *stūpa*, which the Piprāhwā building in several respects closely resembles, had a base 148 feet in diameter. The base of the great *stūpa* at Amarāvatī was about 138 feet in diameter.[1] The Mānikyāla dome had a diameter of 127 feet 9 inches.[2] The present height of the Piprāhwā *stūpa* is 21·65 feet. Though the orignal height must have been considerably greater it must have fallen far short of half a diameter. According to a well-known rule this low ratio of height to diameter is a certain sign of high antiquity.

The central "pipe" or well is a curious feature, which is also found at Bhaṭṭiprōḷu and elsewhere. Mr. Peppé states that this "pipe" began at a distance of ten feet from the summit, and ran down two feet with a diameter of one foot, when it contracted to a diameter of four inches until it reached the level of the bottom of the stone coffer, when it assumed the form of a rectangle, 17 inches by 5 inches, for the depth of a single layer of bricks, and then resumed the circular pipe shape, four inches in diameter, for a further distance of two feet, when it stopped. The rectangle served as a "pointer" to the coffer.

The well in the Bhaṭṭiprōḷu *stūpa* extended from the summit of the building, which was only about 14 feet high when first examined, down to the bottom. For a distance of $5\frac{3}{4}$ feet it preserved a uniform diameter of $9\frac{1}{2}$ inches, and in the lower portion the courses were stepped, having alternate diameters of $9\frac{1}{2}$ inches and 1 foot 3 inches.[3]

The central well of the Ghaṇṭaśālā *stūpa* was constructed in a third fashion, and is thus described:—

"The brickwork on the surface of the square in the centre of the *stūpa* appeared quite solid, and was laid in parallel courses. It extended thus for a depth of 3 feet. At that point, in the centre, was the top of a well, 9 inches square, filled with earth. Among the first earth removed, were pieces of a broken *chatti*," and its contents, a lead coin, beads, and some pieces of quartz. "Just below there was a small red earthenware *chatti*, $4\frac{1}{2}$ inches in diameter and height," which contained beads, pearls, &c. "The small well in the centre of the *stūpa* gradually increased in size, till, at 13 feet from the surface, it was 2 feet 6 inches square. For the lower half of that depth it was filled with clay. The well there was closed with a brick.

1 Rea, "South Indian Buddhist Antiquities," being Vol. XV of Archæological Survey of India Reports N.S., pp. 2, 3, 7, and 8.
2 Cunningham, "Reports," v. 75.
3 Rea, op. cit., p. 9, pl. ii.

Below that, the well was 9 inches and 12 inches square, each alternate course down to the foundations, 26 feet from the summit of the mound. This portion also was packed with clay. There were no other relics. The foundations rest on sand. The various sizes of the openings of each course, in a portion of the well, is a feature also observed at Bhaṭṭiprōḷu."[1]

"It has been thought," Mr. Rea observes, "that the curious small circular shaft in the centre of the Bhaṭṭiprōḷu *stūpa* might have been the receptacle for the strong wooden post that supported the covering umbrellas. A similar but square shaft was found in the centre of the Ghaṇṭaśālā *stūpa*. That building has a greater proportional height of the dome intact, and the top of this shaft was closed with original brickwork, so that with it—unless the well had been again resumed at a greater height—it could not have served the purpose supposed. It may also have been so with the Bhaṭṭiprōḷu *stūpa*, though now, of course, it is impossible to ascertain whether it really was so. There seems reason to believe, from the fact of a stone umbrella post found at Nāgalapalle, from the umbrellas being stone, and from the sculptured representations, that the umbrella post also was of the same material.

"The small well may have served as a receptacle for fixing a sweep during the progress of building to guide the correct laying of the circular rings of brickwork."[2]

At Piprāhwā the central pipe or well only began at a distance of ten feet from this summit. For two feet distance it had a diameter of one foot, and then contracted to four inches, until it reached the level of the bottom of the stone coffer, where it changed to a rectangular section for the depth of a single course of bricks.

It is clear that this well cannot possibly have been the receptacle for an umbrella post, and it is equally clear that its primary purpose is to mark the exact centre of the *stūpa*, but the reasons for the variations in diameter, and for the other details of construction in the various examples, are not apparent. The stone coffer is remarkable for its great size and weight, and for being hewn out of a solid block of stone. The workmanship is excellent, and the cost must have been great.

The massiveness and costliness of the coffer, and the richness of the deposit of precious objects in the vases, are obvious proofs of the veneration attaching to the relics enshrined.

1 Rea, op. cit., p. 33.
2 Ghaṇṭasala is 13 miles west of Masulipatam. (Rea, op. cit., p. 3.)

Those relics are some scraps of bone, which are now mixed up with the fragments of the decayed wooden vessel. The inscription on one of the soapstone (steatite) vases proves that the depositors believed the fragments of bone to be part of the sacred body (*sarīram*) of Gautama Buddha himself. Whether or not the depositors' belief was actually well-founded no man can say. Mr. Peppé, unfortunately, omitted to take a note of the contents of each vase separately. The omission is not of much importance.

The general character of the deposit of precious objects resembles, as noted by Mr. Peppé, that of the deposit at Bhaṭṭiprōḷu, but the Piprāhwā collection is the richer of the two. The number of individual objects must extend to several hundreds. Mr. Peppé's careful and accurate drawings give an excellent notion of representative objects from the collection, which fully supports Mr. Sewells's remark concerning a deposit found at Gudivāḍa that "the men of that day were highly experienced lapidaries."[1]

Even the few selected objects shown in the plate are too numerous for detailed description. I have appended numbers to a few, which may be briefly described.

No. 1, square of gold leaf, stamped with the figure of a lion, and symbols, which are perhaps Brāhmī characters. There are several specimens of this class. No coins occur among the collection. I think that Nos. 1, 13, and 16 are probably impressions of coins. At Bhaṭṭiprōḷu were found "twenty-four small siver coins. They are plain on the reverse, and on the obverse have *Srīpādas*, *trisulas*, lotus flowers, and other emblems more or less legible."[2] Nos. 1, 13, and 16, at Piprāhwā, seem to be impressions of similar one-faced coins.

Nos. 2 and 3 are examples of very numerous classes of gold-leaf stars.

Nos. 4 and 5 are examples of a considerable class of very delicately wrought miniature leaves, executed in crystal and various other substances.

No. 6, two examples of the *triratna* symbol.

No. 7, a coil of fine wire, apparently silver.

No. 8, a bird in cornelian.

1 Rea, op. cit., p. 20. Gudivāḍa is twenty miles north-west of Masulipatam.
2 Rea, op. cit., p. 12.

No. 9, a bird in metal (? silver). These are the only objects of the kind.

No. 10, a gold-leaf cross.

No. 11, a minute human figure in gold leaf.

No. 12, an elephant in gold leaf. This is unique.

Nos. 13 and 16, gold leaf stamped with the *svastika*, probably impressions of coins.

No. 14, fragments of coral.

No. 15, female figure in gold leaf, with aureole. Nos. 11 and 15 are the only human figures in the collection.

No. 17, small pearls, some of which are stuck together. The pearls are numerous.

No. 18, a large disc of gold leaf, with wavy ornament, unique.

No. 19, an example of a large class of granulated gold leaf stars. The hollow fish-handle of the crystal vase is filled with stars of this kind.

No. 20, beads of beryl, topaz, &c. Most of the solid objects are pierced for stringing, and two or three have fragments of fine silver wire still attached.

The inscription on the lid of vase No. 1 reads as follows:—

Line 1. "*Iyam salila nidhane Budhasa bhagavato Sakiyanam sukitibha—*

Line 2. *tinam sabhaginikanam*[1] *saputradalanam.*"[2]

Dr. Buhler translates (*see* above, p. 388)—"This relic-shrine of divine Buddha (is the donation) of the Śākya Sukiti-brothers,[3] associated with their sisters, sons, and wives."

The alphabet, as Dr. Buhler observes, is essentially the same as that of the neighbouring Aśoka inscriptions, with the important exception that long vowels are not marked.

The dialect is like the Māgadhī, substituting *l* for *r*. *Salila* thus represents Skr. *sarīram*.

The final character of *bhagavato* looks like *te* with a stroke to the left, but must be read either as *to* or *ta*. If it be read

1. [Mr. Peppé's pencil rubbing reads quite clearly *sabhatiṇikanam*—where the *ti* may be a slip of the pencil for *gi*, but the *ṇi* is doubtless right—RH. D.]

2. [The rubbing has clearly *saputa-* not *saputra-dalanam*. The letters on the photograph are quite clear. Unfortunately, as it gives only the first half of the inscription, these two words do not appear in it. A large photograph of the whole inscription on the Peppé vase, to be taken if necessary on two or three plates, is greatly to be desired.- RH D.].

3. Or "of the renowned Sakya brethern," that is, as I understand, the brethern of *Budha bhagavata*. This suggestion is due to Dr. Hoey, and seems sound. The reading Sakiyana*m* was first published by Dr. Hoey in the *Pioneer*. [V. A. S.]

as *ta*, we must suppose with Professor Buhler that the character *sa* was accidentally omitted.

Dr. Hoey, Professor Buhler, Dr. Hoernle, and Dr. Bloch all concur in the reading *Sakiyanam*. The characters-*yanam* were accidentally omitted by the scribe and were then inserted above the line.

Sukiti is treated by Professor Buhler as a proper name. Apparently it might be interpreted merely as an adjective signifying 'celebrated' or 'renowned,' and this interpretation seems to me preferable.

The exact age of the inscription cannot as yet be settled with certainty. The record is probably older than the reign of Aśoka, which, I am inclined to think, must be placed rather earlier than current chronology allows.

This *stūpa* cannot be the monument erected by the Morians or Mauryas of Pippalivane, as Dr. Hoey suggested in the *Pioneer*. The Pippalivane *stūpa* was the ashes or charcoal *stūpa* erected over the charcoal from the pyre, and that *stūpa*, we know, was far from Kapilavastu in a south-easterly direction. The name Piprāhwā is probably modern. Scores of villages are named after conspicuous *pīpal*-trees.

The Śākyas of Kapilavastu, "as the relations of Buddha," obtained a share of the relics of the master at the time of the cremation. It is possible that the Piprāhwā *stūpa*, which is only eleven miles from Kapilavastu, may be that erected by the Sakya brethern immediately after the death of Gautama.[1]

---

1. [The words are as follows (Māha-parinibbāna Sutta in J. R. A. S. 1876, p. 260) :—

Kapilavatthavā pi Sakyā Kapilavatthusmim Bhagavato sarīrānam thūpan ca mahan ca akamsu.

In my English translation ("Buddhist Suttas," S. B. E., vol. xi, p. 134) this clause has been, by inadvertence, omitted.

In Pāli the inscription would run—

Idam sarīra-nidhānam* Buddhassa bhagavato Sākiyānam Sukitti-bhātikanam* sabhaginīnam* saputtadārānam.*

So that among these few words there are no less than four that show a slight difference in dialect between Pāli and the language of the inscription, even allowing, as is undoubtedly the case, that the omission of long vowels and doubled consonants is purely a matter of orthography; and further, the phrase *sarīra-nidhānam* seems awkward in Pāli prose in the sense intended, since *sarīra* in the singular means not 'relics' but 'body,' but the corresponding compound *sarīra-thupa* occurs in the sense of 'stūpa over relics in the last sentence of the Sutta above quoted.

It is misleading to render *bhagavato* by 'divine.' The word means merely, august, auspicious *felix*."

An alternative rendering of the inscription would be: *This shrine for relics of the Buddha, the August One, is that of the Sākyas, the brethren of the Distinguished One, in association with their sisters, and with their children and their wives.*—RH. D.]

G. B. C. P. O.—No. 11499, B. S., 18-10-99—175.

A. V. WILLIAMS JACKSON

Time Analysis of Sanskrit Plays. Second Series.

T+f 48

From the Journal of the American Oriental Society,
Vol. xxi, 1900, pp. 88–108.

Time Analysis of Sanskrit Plays. Second Series.—By A. V. WILLIAMS JACKSON, Professor in Columbia University, New York, N. Y.

II. THE DRAMAS OF HARSHA.

THE present article forms a sequel to one published a year ago in this Journal, vol. xx. pp. 341–359, in which the problems of the time analysis of the dramas of Kālidāsa were examined. It belongs also to a series of studies which the present writer has been making in the field of the Sanskrit drama, a list of which is given below for convenience.[1] With regard to the special interest and scope of researches into the use of the element of time, its observance or non-observance in Hindu plays, reference may be made to the introduction to the companion article just mentioned. The principal bibliographical references to works for consultation are there given and they need not be repeated here. Mention, however, may be made of the special books connected with Harsha, or Çrī-Harshadeva as he is often called, so far as they have been used in the present monograph; a convenient bibliography of the entire drama of India will be published before long by my pupil, Mr. Montgomery Schuyler, Jr.

The question of a dramatist's sources is of interest when one is studying the author's use of the element of time in his plays. The source of the three dramas ascribed to Harsha's name was the Bṛhatkathā, which has been lost. Nevertheless we can understand in a general way his use of that source, as well as his own lack of invention, if that may be said, by turning to the Kathāsaritsāgara, which is later than Harsha's time but is based upon the Bṛhatkathā, as is also the Bṛhatkathāmañjarī. The

[1] Those which have thus far appeared are: (1) Children on the stage in the Ancient Hindu Drama. *The Looker-On*, iv. 509–516, New York, June 1897; (2) Certain dramatic elements in Sanskrit plays with parallels in the English drama. First Series. *American Journal of Philology*, xix. 241–254, October 1898; (3) Disguising on the stage as a dramatic device in Sanskrit plays. *Proceedings of the American Philological Association*, xxix. pp. xviii–xix, 1898; (4) Time analysis of Sanskrit Plays. First Series. *Journal of the American Oriental Society*, xx. 341–359, April 1899.

whole story of Vatsarāja, which is the subject of two of the plays, namely, the Ratnāvalī and the Priyadarçikā, is given in detail or in substance in the Kathāsaritsāgara; and in like manner the episode of Jīmūtavāhana, which forms the theme of the Nāgānanda, is taken from a tale told in the same work, which recounts the history of King Vatsa (ch. 22) as well as in the Vetāla portion of the Kathāsaritsāgara (ch. 90). We thus have most of the material which must have been used by Harsha in its earlier shape, and we can observe how our author has handled the events—changing, transposing, or keeping their sequence, as the case may be—for dramatic purposes. Thus the Priyadarçikā presents certain of the more important events of King Vatsa's life before and after his marriage with Queen Vāsavadattā. The time, however, was prior to his choice of Padmāvatī as a second queen, for the plot of this play is suggested by the king's liaison with Bandhumatī, as mentioned in a brief paragraph in the Kathāsaritsāgara (ch. 14 = 2. 6, cf. Tawney, transl. i. 97), prior to Padmāvatī's appearance on the scene. Yet in the play itself the author has chosen for dramatic purposes to mention Padmāvatī, as spoken of below (p. 95). Similarly, incidents connected with this second royal consort are woven into the plot of the Ratnāvalī, to whichever period in Vatsa's career this drama may be supposed exactly to refer. The Nāgānanda, moreover, elaborates a story which Vatsa's minister Yāugandharāyaṇa narrates long after the king's second marriage, and yet in the Priyadarçikā this wise counsellor seems to be spoken of as if he were a previous and not an active minister as he is in the Ratnāvalī. Thus much for the treatment of the sequence of events, and so much also for the element of time, the lapse of which in the play we can help to check, as in the case of the story of Jīmūtavāhana, from what we know of Harsha's material as preserved in the Kathāsaritsāgara. With regard to the text of the Kathāsaritsāgara, reference may be made to the Bombay edition and to Brockhaus; for the translation, consult Tawney *The Kathā Sarit Sāgara*, 2 vols., Calcutta, 1880, 1884. Some hints may also be gotten from Lévi's summary of the Bṛhatkathāmañjarī, *Journal Asiatique*, 1886.

As for the dramas themselves, I have made use of the text of the Nirṇaya Sāgara series in the case of the Ratnāvalī and of the Priyadarçikā. The former play was edited by Godabole and Parab, Bombay 1890; the latter by Gadre, Bombay 1884, and

also in the Satya Press series by Jibananda Vidyasagara, Calcutta 1874. The references to the Nāgānanda are to the edition of Brahme and Paranjape (Arya Vijaya Press), Poona 1893, checked occasionally by the edition of Bhanap, Bombay 1892. With regard to translations, I had access to two in the case of the Ratnāvalī: one the familiar rendering by Wilson, *Theatre of the Hindus*, ii. 255–319, the other by Fritze, Chemnitz 1878. For the Priyadarçikā I consulted Strehly, Paris 1888, and an unpublished English version by Mr. G. K. S. Nariman, of Surat, which I hope later to edit and to publish conjointly with him, after adding an introduction. Two renderings of the Nāgānanda were also accessible: the one by Palmer Boyd, with Professor Cowell's introduction, London 1872, the other by Bergaigne, Paris 1879.

We are now prepared to turn to our detailed study of Harsha's employment of the element of time in his dramatic work.

1. Ratnāvalī.

Plot of the play in brief: Ratnāvalī, the daughter of the King of Ceylon, has been destined by a prophecy to become the second wife of King Vatsa, or Udayana. She is sent by sea to his capital but is shipwrecked on the way. Chance rescues her, however, and King Vatsa's chief minister places her in the queen's keeping without revealing her identity. The king sees the girl and falls in love with her, and when her high station as princess is disclosed in the fourth act she becomes his second bride and is favorably accepted by the queen, to whom she is related by blood. Number of acts, four.

Act. I.—In an introductory monologue King Vatsa's minister, Yāugandharāyaṇa, tells how the princess Ratnāvalī, or Sāgārikā as she is called in the play, has been rescued from shipwreck and that she is now in the keeping of the queen, Vāsavadattā. The minister himself alone knows her identity, which he has recognized by a necklace that she wears. Yāugandharāyaṇa adds that Bābhravya and Vasubhūti, the chamberlain and minister of the princess's father, were rescued at the same time as Ratnāvalī, but were separated from her, and that they are now on their way to King Vatsa's palace. He also says that Rumaṇvat, the commander-in-chief of Vatsa's army, has been despatched to overthrow the rebellious king of the Koçalas. This prologue gives the information needed for understanding the action of the drama, and the play begins.

The opening scene is laid on one of the days of the great Kāma celebration, or vernal festival in honor of Cupid (cf. *madana-maha*, *vasanta*, and in the stage direction, *vasantotsava*, pp. 3–4). It is on this very day that the queen, Vāsavadattā, is to do special homage to the god of love (cf. *adya madanamahotsave* and *ajja mae . . . bhaavado kusumāuhassa pūā ṇivvattaidavvā*, p. 8. 15–19), and the king is at once to join her (*ayam aham āgata eva*, p. 9. 8). This day is probably the thirteenth day of the bright half of the month Cāitra (consult Apte *Skt. Eng. Dict.* s. v. *madana-trayodaçī*, and compare the admirable tables of the Hindu months and seasons which will be found in my friend Professor Lanman's translation of the *Karpūra-mañjarī*, shortly to appear). The time, then, would answer approximately to the first of April. There is a mention of the blossoming of the trees and flowers, especially of the budding of the queen's favorite *mādhavī*-creeper which bloomed earlier than the king's jasmine (cf. *māhavī ladā . . . ṇomāliā ladā*, p. 11. 3), and allusion is made to the maina or talking bird, the starling which plays so important a part in the sequel (cf. *kīsa tumam ajja . . . sāriam ujjhia iha āgadā*, p. 11. 16, *sāriā*, p. 12. 2). At the close of the act the sun is setting; twilight falls, and the moon rises as the scene ends (cf. pp. 14–15).

Time of the first act, part of the afternoon of one day until moonrise.

Act. II.—The second act opens apparently on the next day, for the festival of Cupid is still being celebrated (cf. *pauttumaaṇa-mahūssave bhaavaṁ aṇaṅgo*, p. 19. 1). It is now probably the fourteenth day of the month Cāitra (see remark under Act i., and consult Apte *Skt. Eng. Dict.* s. v. *madana-caturdaçī*). There seems to be good reason for not assuming any longer interval; for the 'starling' (*sārikā*) which had been placed by the disguised princess in the keeping of her friend Susaṅgatā in Act i. (p. 12) is alluded to as if Sāgarikā had forgotten to come after it (p. 16), and in the dénouement of this act the bird plays the chief rôle (cf. p. 16 seq.). Moreover, the preceding day seems to be implied when the love-lorn Sāgarikā sketches the king's picture (pp. 17, 18), reproducing the scene connected with the Kāma festival. In addition to this, the magician who has taught the king how to make his jasmine flower blossom like the queen's *mādhavī*-creeper has come to court 'to-day' (*ajja*, p. 16. 13) which may reasonably be regarded as the day after Act. i.

It is also 'to-day' (*adya*, bis, p. 23. 10, 20) that his wonderful legerdemain will be put to the test, so that the queen shall be outdone (cf. *adyo 'dyānalatām*, p. 23. 10 and *vayam adya*, p. 23. 20); and this actually comes to pass at the end of the act (cf. *kusumidā ṇomāliā-tti*, p. 37. 16). The movement of the scene itself is uninterrupted, and the queen is filled with jealousy on discovering the picture of the king and Sāgarikā, and she leaves the stage (p. 39). The act closes with the resolve of the king to follow his royal consort and to pacify her (cf. *devīṁ prasādayitum adhyantaram eva praviçāvaḥ*, p. 40. 7).

Time of the second act, apparently part of the next day after the first act, although the time is not conclusively defined.

Act III.—It is somewhat doubtful whether the third act is to be placed on the afternoon of the same day, as the closing scene of the preceding act, with its episode of jealous anger over the picture; or on the day following. In either case there is no long interval between the two. Much depends upon the interpretation to be given to the twice-repeated *ajja* 'to-day' (pp. 41. 17, 42. 7). The maiden Kāñcanamālā in the induction scene (*praveçaka*) explains that she has overheard an important conversation as she was passing the picture gallery 'to-day' (*ajja kkhu*, p. 41. 17), to the effect that the king's indisposed health was due only to love-sickness for Sāgarikā. She also tells us that Sāgarikā had been placed by the jealous queen 'to-day' under her charge (*ajja kkhu devīe cittaphalaavuttantasaṅkidāe sāariaṁ mama hatthe samappaantīe*, p. 42. 7–8). Is it the same day as that in Act ii., or is it the day following? On the whole it seems best to understand the reference to be to the day following. It seems as if a day should be allowed to elapse, to give time for the king to assume the guise of indisposed health in order to conceal his lovesick devotion to Sāgarikā (*assatthadāmiseṇa maaṇāvatthaṁ pacchādaanto*, p. 43. 5) and to allow time for the change in the deportment of Sāgarikā herself under the watch that has been set over her by the queen (cf. *sāariaṁ mama hatthe samappaantīe*, p. 42. 8), for she shrinks from every gaze and pines away. The king, moreover, has sent the Vidūshaka for news about Sāgarikā; his inquiry and his anxiety would seem to imply more than a lapse of a couple of hours which would have to be the case if the scene were on the same day as Act ii.; and he wonders why the Vidūshaka delays so long (cf. *preṣitaç ca mayā tādvārtānveṣaṇāya vasantakaḥ tat kathaṁ cirayati*, p. 44. 7, and again *api kuçalaṁ*

priyāyāḥ sāgarikāyaḥ, p. 44. 17). The impression given by the opening lines of the Induction (cf. *kobi kālo tāe*, [sc. *kāñcanamālāe*] *āacchia gadāetti*, p. 41, 3) and by the act itself as a whole seems to require more hours to have elapsed than would be possible if both acts were to be placed on the same day. Still, Windisch, *Der griechische Einfluss*, p. 48, n. 2, prefers to crowd the events of Act iii into the afternoon and evening of the same day as Act ii. Whichever way this question be decided, there is no doubt as to the hour of the day which is to be represented in the present act; it is late in the afternoon when the king inquires 'how much of the day remains' (*kim avaśiṣṭam ahnaḥ*, p. 45. 12). Sunset is at hand and the glories of the scene, together with the coming of darkness and the rising of the moon, are described (compare the allusions from *atthagirisiharakāṇaṇaṁ aṇusaradi bhaavaṁ sahassarasmī*, p. 45. 15, as far as *udido bhaavaṁ mialañchaṇo*, p. 51. 5). It is then that Sāgarikā disguised in one of the queen's dresses which Kāñcanamālā had given her, joins the king as arranged for 'this evening' by that attendant and the Vidūshaka (cf. *padose* etc. in Kāñcanamālā's speech, p. 42. 11, and *ajja* in the Vidūshaka's encouraging words, p. 44. 10). The queen interrupts the moonlight rendezvous. Finding the king making love to Sāgarikā she takes the girl prisoner, captures the go-between Vidūshaka, and leaves the stage in high dudgeon. The king follows to pacify her (cf. *devīm eva prasādayitum*, p. 58. 18). The scene closes late in the night.

Time of the third act, late afternoon and evening of the day following Act ii., or the same day—see discussion above.

Act IV.—The events of the fourth act follow directly after the preceding day. Owing to the king's intercession the queen releases the Vidūshaka, as we learn from the Prologue. The attendant maid Susaṅgatā has no news to add to his own information except that 'it is not known where the unhappy Sāgarikā was conveyed by the queen at midnight after giving out the report that she had been despatched to Ujjain' (*sā kkhu tabassiṇī devīe ujjaiṇiṁ peside-tti jaṇappavāduṁ kadua ubatthide addharatte ṇa jāṇiudi kahaṁ ṇīde-tti*, p. 60. 4–5). Events prove, however, that Sāgarikā was not taken away. Through an extraordinary combination of circumstances she is rescued by the king, and at the same moment the shipwrecked chamberlain and minister of Sāgarikā's royal father arrive upon the scene and recognize in her the lost princess Ratnāvalī. Her identity is proved by the neck-

lace, and she is found to be the destined bride of King Vatsa as well as own cousin to Queen Vāsavadattā, who rejoices over the discovery of her kinswoman and accepts her as a co-wife. The happy moment is made more complete by the news that King Vatsa's general Rumaṇvat has triumphed over Koçala (cf. Act i.) and the events of the three or four days covered by the action of the drama are brought to a close.

Time of the fourth act, part of the day following the preceding act.

Summary of the duration of the action of the Ratnāvalī.

Act i., part of one day, from afternoon until moonrise.	1
Act ii., apparently part of the next day.	1
Act iii., late afternoon and evening of the following day, or of the same day—see discussion above.	[1]
Act iv., part of the next day.	1

Thus the action of the play is practically continuous and its four acts are comprised within four days, or possibly in three.

2. Priyadarçikā.

Plot of the play in brief: Priyadarçikā, or Āraṇyakā as she is called in the play, is brought in early girlhood as a captive to the court of King Vatsa Udayana, and is placed under the care of queen Vāsavadattā, until she shall be of marriageable age. The king later falls in love with her and she is discovered to be the daughter of a friendly monarch, Dṛḍhavarman, who had been taken prisoner by an enemy 'over a year' before (*samahiaṁ savṁaccharaṁ*, p. 42. 10), or at the very moment when Priyadarçikā was accidentally captured and brought to Vatsa's court. King Vatsa restores Dṛḍhavarman to his throne by overcoming his captor, the king of Kaliṅga. The princess Priyadarçikā, as she now turns out to be, is united to Vatsa at this happy moment as the play closes. Number of acts, four.

An analysis of the time covered by the action of this play is more difficult than in the case of the preceding drama. The chief personages, King Vatsa and his companion, the Vidūshaka Vasantaka, Queen Vāsavadattā and her attendant Kāñcanamālā, are the same as before. Rumaṇvat, however, who was the leading general in the Ratnāvalī, is now prime minister; and

Yāugandharāyaṇa, who figured as minister in the Ratnāvalī, is now mentioned only in the interlude play (*garbhanāṭaka*), which is introduced in the third act of the present drama to recount certain incidents in King Vatsa's earlier career (cf. *susaṁnihitaṁ sarvaṁ yāugandharāyaṇena*, p. 32. 8). Once in this drama, moreover, allusion is made to Vatsa's second wife, Padmāvatī, and to other wives (cf. *devīṇaṁ vāsavadattā-padumāvadīṇaṁ aṇṇāṇaṁ a devīṇaṁ*, p. 24. 7–9), of whom no mention is made in the Ratnāvalī. But too much stress must not be laid on this point, nor on the change of ministers, to show that the Priyadarçikā refers to a somewhat later period in Vatsa's married life. Such a view, however, would in a measure be borne out by the sequence of events which must have been found in Harsha's source, the Bṛhatkathā, if we may judge by the order in which they are narrated in the Kathāsaritsāgara, ch. 14 = 2. 6 (cf. Tawney's translation, i. 97 seq.). Yet both Rumaṇvat and Yāugandharāyaṇa occupy the position of ministers in the Kathāsaritsāgara without special difference between them as to generalship or counsel.

One point comes out clearly when the time element in this play is studied; it is that Harsha in this play has followed the convention of compressing events that occupy more than a year into a period that seems to be a year, as laid down by the laws of Hindu dramaturgy. For quotations from the canon on this point, see my preceding paper in JAOS. xx. 343. Thus the events which play a part at the opening of this drama, the escape of King Vatsa with his bride Vāsavadattā, the misfortunes of King Dṛḍhavarman, and the overthrow of King Vindhyaketu which brings Priyadarçikā to Vatsa's court, can hardly have been almost simultaneous, as the play for dramatic purposes treats them to be. It is for harmonizing such matters that the conventional Induction (*viṣkambhaka*) is made use of by the author (consult on this subject SD. 308, 314 and Lévi, *Théâtre Indien*, p. 59). The growth of Priyadarçikā to marriageable age and the release of her kingly father, Dṛḍhavarman, who has been in captivity 'over a year' (*samahiaṁ saṁvaccharaṁ*, p. 42. 10) by the time that the play closes, are compressed into a single year so as to follow the dramatic dictum, that 'business extending beyond a year should be comprised within a year' (*varṣād ūrdhvan tu yad vastu tat syād varṣād adhobhavam*, SD. 306). So much for the first general results of an examination into the time system of this play. Let us now turn to the details.

Induction.—King Vatsa has been promised the hand of Priyadarçikā, daughter of King Dṛḍhavarman. The chamberlain of the latter, named Vinayavasu, comes forward in the Induction (*viṣkambhaka*) and informs us that a rival king, Kaliṅga, has taken Dṛḍhavarman prisoner because the latter had promised his daughter's hand to King Vatsa instead of to him. Dṛḍhavarman's captivity has therefore begun.

At the very time when Dṛḍhavarman's realm was being invaded by Kaliṅga, King Vatsa himself was in captivity to another monarch, Pradyota, but he had escaped and had carried off the latter's daughter, Vāsavadattā, as his bride. She is the jealous queen in this play as in the Ratnāvalī. We are furthermore told that King Vatsa is waging war against the king of the forests of Vindhya. From the chamberlain's speech we learn that a battle had taken place on the very day on which he is speaking (cf. *kathitaṁ cā'dya mama vindhyaketunā*, etc., p. 3. 11). Vindhyaketu is slain, and the young girl Priyadarçikā, who had been temporarily left for safety in Vindhyaketu's forest abode, is captured by King Vatsa's victorious forces. This brings the daughter of Dṛḍhavarman to Vatsa's court. Further news than this the chamberlain who had lost her can not tell. He only knows that his own lord, Dṛḍhavarman, is a prisoner to Kaliṅga (*baddhas tiṣṭhati*, p. 3. 13).

From the chamberlain's closing words we learn also that the season of the year is autumn (*aho! atidāruṇatā çaradātapasya*, p. 3. 15); the sun is passing from the zodiacal sign Virgo to Libra (*kanyāgrahaṇāt parāṁ tulāṁ prāpya*, p. 3. 18), which likewise implies a covert allusion to the king's change of affection from Vāsavadattā to Priyadarçikā.

Time of the induction, duration of the action itself, i. e. some part of a day.

Interval of several days.—A slight interval separates the Induction (*viṣkambhaka*) from Act i. There are several things which show this. In the first place the Vidūshaka speaks of Dṛḍhavarman's having been imprisoned by Kaliṅga (*diḍhavammā baddho-tti*, p. 4. 15). Furthermore, King Vatsa says it is 'many days' (*bahūny ahāni*, p. 4. 19) since he has sent his own chief general, Vijayasena, against Vindhyaketu. These days must be accounted for, since they fall in part within the present action. In some degree it is possible to do this. The victorious general returns in the first part of Act i; from his

own words we know that it required a forced march of 'three days' (*divasatrayeṇa*, p. 6. 3) to reach Vindhyaketu and that the battle began immediately after his arrival. The day of the conflict was the very one in which the scene of the Induction (*viṣkambhaka*) is laid as we have already found (cf. *adya*, p. 3. 11). It must have taken almost as much time again for the general with his army to return. This period of at least six days may well form a good part of the 'many days' (*bahūny ahāni*) which King Vatsa impatiently feels have elapsed since the general was first despatched—unless we are to regard *bahūny ahāni* as a mere dramatic exaggeration. In any case it seems fair to allow no less than three days for the interval between the *viṣkambhaka* and Act i. We may now turn to the act itself.

Act I.—King Vatsa comes upon the stage and his general returns victorious. He brings in his triumphant train a young girl who is supposed to be the daughter of the dead Vindhyaketu (cf. *vindhyaketor . . . tadduhite 'ti*, p. 7. 10–11). She is really, however, Priyadarçikā the child of the imprisoned Dṛḍhavarman. Vatsa appoints the girl to be a maid in waiting upon Vāsavadattā, and he directs the queen to remind him when Āraṇyakā (i. e. Sylvia), as she is henceforth called, is old enough to be married (*yadā varayogyā bhaviṣyati tadā māṁ smāraya*, p. 7. 16). At the close of the act, when all are leaving the stage, the hour is midday (cf. *nabhomadhyam adhyāste bhagavān sahasradīdhitiḥ*, p. 7. 23, and other similar allusions). Plans are to be made for celebrating a fête in honor of the victorious Vijayasena who is next to be sent against Kaliñga (p. 8. 6), a campaign which plays a part in the sequel (Act iv.).

Time of the first act, the forenoon of one day.

Interval of fully a year.

An interval of at least a year is to be assumed between Act. i. and Act. ii. This is shown in several ways. First and foremost we must account for the expression 'over a year' used in the closing act regarding the length of Dṛḍhavarman's imprisonment (cf. *samahiaṁ saṁvaccharaṁ*, p. 42. 10). The present place between Act i. and Act ii. is the only one in the drama where we can allow for this longer lapse of time, since there is not any break of importance either before Act iii or before Act iv. Again, as already stated, the king had bidden that Priyadarçikā, or Araṇyakā as she is called in the play, should be the queen's maid

of honor until she should reach a marriageable age (cf. p. 7. 16). In the second act one of the attendants says she must tell the queen 'to-day' (*ajja* p. 14. 2) that Āraṇyakā is now marriageable, as the king had commanded to be reminded when she attained that age. When the king now sees her he speaks of 'having long been robbed' (*ciram muṣitāh smo vayam*, p. 14. 10) of a pleasure he would like to have enjoyed. Moreover, Āraṇyakā and her associate, Indīvarikā, seem to have become such devoted friends in the interval that has elapsed that they can hardly be separated (cf. *ṇa sakkuṇomi tue viṇā ettha āsiduṁ*, p. 13. 21), although Araṇyakā has well kept the secret of her exalted birth all the time (cf. p. 11. 8). The time is now the rainy season of autumn once again, as is shown by the allusions to the luxuriance of the flowers and to the autumnal rains (p. 10. 6, 15; 12. 5, etc). But more especially is it shown by the reference to the grand autumnal celebration of the full moon, or the Kāumudī festival, in Āçvina-Kārttika (September-November). This is mentioned at the beginning of Act iii. and again in Act iv., and both of these acts follow in sequence after Act ii. without any important break. It is to be supposed, therefore, that an interval of fully a year has elapsed between Act i. and Act ii. The interval may possibly have been even longer owing to the tendency, for dramatic purposes, to comprise events within a year as explained above. In that event the expression 'over a year,' as found in the fourth or last act, would be a milder expression for a somewhat longer period. See above.

Act II.—At the opening of the second act the queen is temporarily absent as she has undertaken a vow and a fast (cf. *sotthivāaṇa*, p. 8. 12) and the lonely king is in need of diversion (cf. *kahaṁ eso piavaasso ajja devīe virahukkaṇṭhāviṇodaṇaṇamittaṁ dhārāgharujjāṇaṁ evva patthido*, p. 8. 16–17, and also *kṣāmāṁ ..... adya priyām*, p. 9. 3–6). It is late afternoon (cf. *atthāhilāsiṇā sujjena maulāvijjanti*, p. 11. 3) when the meeting of the king and Āraṇyakā unexpectedly takes place, and the sun is setting when their interview closes (cf. *atthamaāhilāsī bhaavaṁ sahassarassī*, p. 18. 15, and *pariṇataprāyo divasaḥ*, p. 18. 17). The whole action is swift and unbroken.

Time of the second act, the latter part of an afternoon.

Possibly a very slight interval? Only a very slight interval, if any, separates Act iii. from Act. ii., for the queen is again present after her fast; and the allusion made by one of the girls

to Āraṇyakā's distracted air 'yesterday' (*hio*, p. 19. 12) and to the absent-minded acting of her part in the rehearsal of the mimic play which is about to be given, seem to imply that the meeting with the king had taken place recently. The miniature play itself is to be performed 'to-day on the grand Kāumudī festival' (*ajja . . . komadīmahūsave*, p. 19. 11); and if Āraṇyakā does not play her part better 'to-day' (*ajja*, p. 19. 13) there is danger of the queen's displeasure. Āraṇyakā's conversation with her confidante Manoramā, moreover, seems to imply that little time could have elapsed since the preceding act. The disguised princess points out the very spot where she had been embraced by the king, as if but shortly before (cf. *aaṁ so uddeso jassiṁ* etc., p. 21. 3), and Manoramā asks her if she really had been seen by the king, implying that the incident, or at least the gossip about it, was fresh (cf. *tumaṁ mahārāeṇa diṭṭhā ṇa ve-tti*, p. 21. 15). The interval must have been long enough, however, to give a show of credibility to the exaggerated statements about Āraṇyakā's sighing 'day and night' (*diaharattiṁ*, p. 23. 1) and also to the Vidūshaka's jesting complaint that Vatsa had not slept 'day or night,' nor allowed him to do so (cf. *teṇa saha mae divārattaṁ ṇiddā ṇa diṭṭhā*, p. 34. 2), while the affairs of state are simply neglected by the king (cf. *pariccattarākajjo*, p. 23. 9). The queen also has had time to take the alarm and to keep Āraṇyakā out of the king's sight (cf *eṣā mama priyasakhī mahārājasya devyā darçanapathād api rakṣyate*, p. 30. 22). In this interval, furthermore, the Vidūshaka has made an unsuccessful search for Āraṇyakā in the women's apartment (p. 24. 9).

Act. III.—The third act itself opens on the evening of the Kāumudī festival, the occasion when the mimic play is to be presented (cf. *adya ratrāu*, p. 30. 23, *ajja . . . komadīmahūssave*, p. 19. 11, and also *kāumudīmahotsave*, p. 44. 2). The autumnal day has been a hot one (cf. *saradāveṇa saṁtappāiṁ ajja* etc., p. 22. 11) and the twilight is already past by the time they are ready to begin the interlude-performance (cf. *adikkandā kkhu saṁjjhā*, p. 27. 17). By the close of the act it is bedtime (*idāniṁ çayanīyaṁ gatvā*, p. 41. 2). The king retires for the night planning some means to propitiate his jealous queen, who has hurried Āraṇyakā and the Vidūshaka off to prison.

Time of the third act, part of an evening which is devoted to the incident of the mimic play.

Slight interval. Some interval, not long however, separates Act iii. from Act iv. This is shown especially by allusions in the

introductory Prologue or *praveçaka.* Āraṇyakā is now in prison by order of Vāsavadattā, so that her confidante Manoramā has not seen her for some time (*ettiaṁ kālaṁ,* p. 41. 10). Yet the interval can not have been a long extended one because the queen's allusion to the incident between Āraṇyakā and the king in the mimic play would seem to imply that that occasion was more or less recent (*tuha uṇa edaṁ āraṇṇiāe uttantaṁ paccakkhaṁ,* p. 43. 18–19). A like inference may be drawn from Sāṅkṛtyāyanī's reference to the same episode during the full moon festival (cf. *kāumudīmahotsave,* p. 44. 2). The only other time allusion which needs mention in this connection is found in a speech of the king. As commented on below, he says that it is 'some days' (*katipayāny ahāni,* p. 47. 8) since he received the news of his general Vijasayena's expected victory over Kaliṅga and of the consequent rescue of the long-imprisoned Dṛḍhavarman. Allowing therefore for this slight interval we may take up the final act of the drama.

Act IV.—The importance of the fourth act with reference to the rest of the play is that we learn from its Prologue that 'over a year' (*samahiaṁ saṁvaccharaṁ,* (p. 42. 10) has elapsed since Dṛḍhavarman was taken prisoner by Kaliṅga, the hated foe against whom King Vatsa at the close of Act i. had determined to send his general Vijayasena after the victory over Vindhyaketu had been duly celebrated. In the midst of Act iv. the king reads a letter which he received from his general 'some days' before (*katipayāny ahāni,* p. 47. 8), announcing that the fall of Kaliṅga might be expected 'to-day or to-morrow' (*adya çvo vā,* p. 47. 17). The siege has apparently been a long and exhausting one (cf. p. 47. 10–18). At this very moment the general himself enters to announce his triumphal success. He is accompanied by Vinayavasu, the old chamberlain of Dṛḍhavarman who appeared at the opening of the play. Through the victory of Vatsa's forces Dṛḍhavarman is reseated on his throne (p. 49. 1). At this same instant of news-giving, the old chamberlain of the restored monarch recognizes Āraṇyakā as Priyadarçikā, the lost daughter of Dṛḍhavarman, and he explains her relationship to the queen, who is her cousin. As the act closes, Priyadarçikā is united to the king as another wife, and all ends happily after the various vicissitudes filling the space of a year or more which forms the time of the action of the play.

Time of the fourth act, part of a day.

Summary of the duration of the action of the Priyadarçikā.

Induction (*viṣkambhaka*), part of one day in the rainy season of autumn.	1
[Interval of several days.]	
Act i., part of a day, forenoon until midday.	1
[Interval of at least a year—see discussion above.]	
Act ii., the latter part of an autumn afternoon.	1
[Interval?—possibly a very slight interval, hardly more than a day or two at the utmost.]	
Act iii., part of an evening during the Kāumudī festival.	1
[Only a slight interval.]	
Act iv., part of one day.	1

Thus, the whole action of the play covers 'over a year,' from autumn until autumn. The long interval falls between Act i. and Act ii. The handling of events gives the impression of their having been compressed into the space of not much over a year, so as to comply with certain rules of the dramatic canon.

3. Nāgānanda.

Plot of the play in brief: The hero, Prince Jīmūtavāhana, falls in love with Malayavatī, daughter of the king of the Siddhas, who is living in the forest. Their wedding feast is celebrated in the third act. In the next act, to save the life of another, the young prince offers his own life to the monstrous bird Garuḍa, who daily devours one member of the serpent race. Jīmūtavāhana is terribly torn by the monster, but he is restored to life before the fifth act closes, and as a reward for his vicarious suffering the whole serpent race is henceforth freed from destruction by Garuḍa. The season represented in the play is autumn. Number of acts, five.

Act I.—Prince Jīmūtavāhana, the hero of the play, has received the kingdom from his father, the king of the Vidyādharas, but Buddha-like he has no real love for the throne. He has made his subjects happy by his justice and his generosity, but now, abandoning the reins of government to his ministers, the young prince prefers, in loving devotion, to wait upon his father and mother in their recluse life in the forest.

The real action of the drama begins about the middle of the first act itself, when the youthful hero, wandering in the forest with his friend, the Vidūshaka, catches sight of the princess Malayavatī, daughter of the king of the Siddhas, and falls in love with her. He first sees her as she is playing on her lute near the temple of the goddess Gāurī in the forest hermitage. From the conversation of the princess with her maid we learn that, as a reward for her pious devotion to the divinity, the goddess herself has appeared before her 'to-day in a dream' (*ajja siviṇae*, p. 12. 11, cf. also *ṇaṁ ajja kido*, etc., p. 12. 8–9) and has promised that 'Prince Jīmūtavāhana, the ruler of the Vidyādharas, shall wed her shortly' (*vijjāharacakkavaṭṭī de aireṇa evva pāṇiggahaṇam ṇivvattaissadi*, p. 13. 2–3). This is the cue for the prince to reveal himself. But before he and Malayavatī have time to exchange confidences, an ascetic enters. The words of this priestly hermit let us know that Mitrāvasu, the brother of the princess, has 'gone to day' (*adya gataḥ*, p. 16. 7) to propose a marriage between his sister and this very prince Jīmūtavāhana. The ascetic has been bidden to make haste, for 'the hour of the midday oblation might slip away while Malayavatī is waiting' (*tañca, pratīkṣamāṇayā malayavatyāḥ kadācin madhyandinasavanavelā 'tikrāmet*, p. 16. 8–9). The hour in fact is already midday; the sun is in the zenith as the act closes with its interchange of loving glances between Jīmūtavāhana and Malayavatī (cf. *majjhaṇṇasūra*, p. 18. 2, *ayaṁ madhyam adhyāste nabhastalasya bhagavān sahasradīdhitiḥ*, p. 18. 6).

Time of the first act, part of a forenoon until midday.

Act II.—The question whether the second act is to be regarded as falling on the same day as the first act or on the following day is not easy to decide. In the former case the time of Act ii. would have to be afternoon, in the latter case it would apparently be the forenoon. Much depends upon how much time we are to assume for Mitrāvasu's search for the hero, as noted below, and upon the hour to be assigned for the 'nuptial bath' which gives the time of the closing of the act. The whole question, however, involves at most only a difference of a few hours, but as a matter of interpretation it is worth discussing and both sides of the question will be presented.

In the first place Malayavatī's brother Mitrāvasu is said in Act i. to have 'gone to-day' (*adya gataḥ*, p. 16. 7) in quest of Prince

Jīmūtavāhana in order to offer to him the hand of his sister Malayavatī (cf. *kumāra-jīmūtavāhanam ihāi 'va malayaparvate kvā'pi vartamānaṁ bhaginyā malayavatyā varahetor draṣṭum, adya gataḥ* p. 16. 6–7). Jīmūtavāhana is said to be somewhere on the mountain (cf. *malayaparvate*), and several allusions in the play show that his abode in the forest was quite nearby (e. g. *kumārajīmūtavāhano 'smābhir ihā 'sannataraḥ*, p. 31. 12, and other incidental allusions which allow drawing an inference, such as the prompt return of the messenger, p. 34. 2–11, p. 39. 5–6, as mentioned below). Now although Mitrāvasu did not return by midday in Act i., he was evidently expected about that time, as is shown by the allusion to Malayavatī's waiting, as already quoted (*pratīkṣamāṇāyā malayavatyā kudācin madhyaṁdina-savanavelā 'tikrāmet*, p. 16. 8). A direct continuation of this thought is found at the very opening of Act ii. Malayavatī has there sent an attendant to inquire if her brother be returned or no, for she wonders why 'he tarries so long to-day' (*ajja ciraadi*, p. 19. 2,—or 'still delays,' if the variant reading *ajja-vi* be adopted). A few minutes later, in the middle of this second act, Mitrāvasu does appear (*tataḥ praviçati mitrāvasuḥ*, p. 31. 10) and meets his sister who is in the sandalwood bower. To this same spot Jīmūtavāhana himself has repaired even though he has been obliged to shorten the time due to his Gurus, in order to arrive there (cf. *kīsa uṇa ajja tumaṁ lahu evva gurujaṇaṁ sussusia iha āgado*, p. 26. 14–15). To his friend, the Vidūshaka, who had accompanied him, he has to acknowledge frankly that his weakness 'this day' is owing to lovesickness (cf. *yenā 'dyāi 'va* etc. p. 26. 11). He gives the reason for seeking the sandal-wood bower. It is that 'in sleep to-day' (*adya khalu svapne jānāmi*, p. 26. 17) he saw a vision of his beloved in that place, which has become dear to him in consequence, and where he wishes to 'spend the rest of the day' (cf. *tad icchāmi svapnānubhūtadayitāsamāgamaramye 'sminn eva pradeçe divasa-çeṣam ativāhayitum*, p. 26. 20–21). We may presume that this vision in sleep was a day dream of Malayavatī, whom he had seen that very forenoon and wished again to see. Such an interpretation at least will allow for Mitrāvasu's love mission of Act i. to have been completed on the same day in Act ii., which it may strongly be urged the context seems to demand. The details of the marriage would be arranged directly afterwards on the same afternoon, the hour of the 'nuptial bath' would be quite

late, and the marriage ceremony would be that same evening 'in the first watch,' as mentioned again below. This would crowd the meeting of the lovers, the negotiation for their marriage, and the solemnization of the nuptials into a single day, which I find is done by Windisch in his brief mention of the time scheme of the play, *Der griechische Einfluss*, p. 48. Much may be said in favor of such an interpretation judging from the context.

On the other hand, if it were not for the context in regard to Mitrāvasu's mission, it would be simpler, and in many respects more natural, to place the incidents of Act ii. on the day following Act i. This is actually done in the Kathāsaritsāgara, which contains the story identical with our plot. The account found in that narrative allows a night to elapse, as is shown by its allusions to sleeping and to resorting to the temple of Gāurī early on the morning of the next day (cf. *çayanastho 'pi . . . prātāç cā 'tyutsuko bhūyas tad gāuryāyatanaṁ yayāu,* KSS. ch. 90=12. 23. 66–68; cf. also Tawney's translation ii. 311). In this case the vision seen 'in sleep to-day,' in the drama (*adya khalu svapne jānāmi*, p. 26. 17), would have been a dream of the night just past after the hero had caught sight of Malayavatī; the time of the act would be forenoon rather than afternoon, as with the other interpretation; and the allusion at the close of the act itself to the fact that the time of the nuptial bath had arrived (cf. *ūdvāhasnānavelāṁ*, p. 40. 5, *ṇhavaṇakaṁ*, p. 40. 6, *snānabhūmim eva gacchāvaḥ*, p. 40. 8) would be identical with the ordinary bathing time in the Vikramorvaçī, Act ii. end, instead of towards evening as must otherwise be the case. In this way, moreover, the marriage would not be crowded into the same day as the lovers' first glimpse of each other, but would allow one day's preparation (cf. p. 40. 2); and new color or a different shade of meaning might be given to certain thoughts in Jīmūtavāhana's speech beginning *nītāḥ kiṁ na niçāḥ*, etc. (p. 26. 5–8), as that of the pining lover. If such be the case we must adopt a slightly different interpretation of the length of time required for Mitrāvasu's love mission. We might, for example, assume that his meeting with Jīmūtavāhana was delayed a day by his failure to find the prince the first day, and that Malayavatī's impatience at his delay 'to-day,' in the opening of Act ii., was due to its being the second day of her brother's quest. Still, as stated above, the difference in either case is but a difference of less than twenty-four hours in our interpretation of the action.

The one other important time allusion in this second act is that relating to the time for celebrating the marriage of the lovers. From the scene in the sandalwood bower Mitrāvasu himself is unquestionably convinced of the mutual love between his sister and Jīmūtavāhana. Accordingly he goes to obtain from the young prince's Gurus their final sanction of the marriage (p. 34. 2–11). They evidently dwell quite near, and a few minutes later a maid returns with the news from Mitrāvasu that 'the happy event of Malayavatī's wedding will be brought to pass this very day' (*ajja evva malaavadīe vivāhūssavassa mañgalaṁ saṁvuttaṁ bhavissadi*, p. 39. 5–6). The hour of the nuptial bath has arrived, as quoted above.

Time of the second act, part either of the same afternoon as the preceding act, or of the morning following—see discussion above.

Act III.—The third act is unbroken in its movement and it is supposed to last from dawn till sunset on the day after the marriage. The wedding itself had been solemnized 'at the first watch' of the night (*paḍhamapahare*, p. 42. 1; consult the note on this in Brahme and Paranjape's edition, p. 41). As Act iii. opens, it is daybreak (*pahāde-vi*, p. 42. 2). The marriage festivities are still being carried on, as is shown by the scene of the intoxicated parasite, Çekharaka, in the first half of the act. He had been carousing during the night's celebration, but his sweetheart had not joined him though she had seen him (cf. *raaṇīvirahajaṇidukkaṇṭhaṁ*, p. 45. 1, and *ajja tumaṁ mae vivāhajāgaraṇe ṇiddāamāṇo* etc. p. 56. 1). People are stirring about as the act progresses, because the maid has received orders from the bride's mother to direct the royal gardener specially to prepare the flower pavilion, as the bride and bridegroom will go there 'to-day' (*ajja savisesaṁ tamālavīhiaṁ sajjīkarehi*, p. 44. 13). The loving pair appear on the scene about the middle of the act, and Jīmūtavāhana, in rapture at his marriage, feels that this blessed day is the reward of all the austerities in his past life (cf. p. 52. 1–10). His comrade, the Vidūshaka, soon joins the couple, and Jīmūtavāhana pleasantly twits his friend on having been so long in coming (*vayasya cirād āyāto 'si*, p. 53. 17). There are one or two allusions to the sun and to incidents connected with the festivities (p. 53. 17, p. 56. 1, p. 57. 13), but there is nothing to show that the time is rapidly advancing. Suddenly toward the close of the act we find that the hour of

sunset has arrived (*samprati hi pariṇatam ahaḥ*, p. 60. 6, *astam .... yāsyan* etc. p. 60. 9). This swiftness of movement from dawn to sunset during the development of a single act is also remarked upon by Brahme and Paranjape, p. 49–50.

Time of the third act, from dawn until sunset on the day after the wedding, which took place just after the close of the second act.

Interval? It is difficult to prove with absolute certainty that any interval elapses between the third act and the fourth, but good reasons may be given for assuming at least a few days' break. In the first place, Jīmūtavāhana and Malayavatī are no longer at the abode of the bride's parents, as they were in Act iii., on the day after the wedding. There is authority for believing that it was customary for newly married couples to remain for ten days at the bride's home before the young husband took his wife to his own abode. The *çloka* cited by Brahme and Paranjape, p. 51, is worth quoting in this connection; it runs, *kanyāveçmani nirvartya rājavad daçarātrikam | sabhāryaḥ svagṛhaṁ yāyāt sthiter vā kuladeçayoḥ.* The play seems indirectly to contain a reference to this idea, if we may read at least an implication of it in the order given by the bride's mother that 'red garments are to be carried to Malayavatī and her husband for ten days' (*daçarātraṁ yāvan malayavatyā jāmātuç ca raktavāsāṅsi netavyāni*, p. 61. 10).

In the second place, the fête *Dīpapratipadutsava* (p. 61. 19), or festival held on the first day of the bright fortnight of Kārttika (Oct.–Nov.), upon which occasion it was appropriate to give some suitable memento to the bride and bridegroom (cf. *yat kiṁ cit pradīyate*, p. 62. 1) is spoken of in such a manner as to imply that this fête was not immediately after the wedding. Then, Jīmūtavāhana's attitude, if one may say so, seems to imply a slight waning of the honeymoon. As he wanders with his brother-in-law down to the seashore to watch the rising of the tide, he complains that the forest life offers little opportunity to do good by self-sacrifice in behalf of others (cf. *doṣo 'yam eko vane*, etc. p. 62. 10); and a little farther on in the act when the occasion accidentally comes, he then feels that in this way his 'marriage with Malayavatī has been fruitful' (cf. *saphalībhūto me malayavatyāḥ pāṇigrahaḥ*, p. 75. 15). His words of reminiscence of Malayavatī's kisses (p. 76. 18–19) do not necessarily imply that the marriage had been but a day before. On the

whole, therefore, considering that the bride has left her own home and is now with her husband at the house of his parents, which we may believe customarily happened after ten days according to the authority above cited; and considering the *daçarātra*-allusion in the play, which seems indirectly at least to refer to this; and again taking into account the other points above noticed, it seems reasonable at least to assume that ten days or more perhaps had elapsed between the wedding and the great life-sacrifice which the hero now makes. Yet it must be noticed that Windisch, in his brief memorandum, *op. cit.*, p. 48, allows only three days for the action of the play and does not mention any interval.

Act IV.—The movement of Act iv. itself is swift and unbroken. It occupies the short time that the hero is walking upon the slopes of Mount Malaya, where the occasion arises for him to sacrifice himself to the bird Garuḍa in order to save the life of one of the serpent race, and it includes the sacrifice itself at the close of the act when the great bird carries him off in its talons to the top of the mountain in order to kill and eat him.

Time of the fourth act, brief part of a day.

Act V.—The fifth act follows immediately upon the fourth, as Garuḍa is now seen to be devouring his victim on the mountain peak to which he had just carried him. The bird, however, relents and proceeds to restore Jīmūtavāhana to life. The hero is immediately reunited with his wife and parents; and the goddess Gāurī, who is the *dea ex machina* of the piece, proclaims him a universal sovereign to whom the nations bow, including his chief enemy Mataṅga (*mataṅgahatakādayo*, p. 105. 5). Thus all ends well and happily.

Time of the fifth act, continuation of the same day as the preceding act.

Summary of the duration of the action of the Nāgānanda.

Act i., part of one day, forenoon until midday.	1
Act ii., part either of the same day or of the next day—see discussion above.	[1]
Act iii., the whole of the next day from dawn until sunset.	1
[Interval? —— perhaps some days—see discussion above.]	
Act iv., part of one day. } Act v., continuation of the same day. }	1

Thus, the action of the Nāgānanda as presented covers three days, or possibly four—see discussion above. There is probably also an interval of some days after Act iii., as explained. Acts iv.–v. together occupy part of a day.

Conclusion. An examination of the kind made in this paper contributes something to the interpretation of the plays from the standpoint of action and to the interpretation of character development during that action. As for its general results in supplementing the previous study of Kālidāsa's use of the element of time in his plays, the present investigation would tend perhaps to show more conservatism on the part of Harsha with regard to allowing very long lapses of time to be assumed in the action of his plays, than was the case with his greater predecessor.

A. V. WILLIAMS JACKSON

Notes from India.

From the Journal of the American Oriental Society,
Vol. xxii, 1901, pp. 321-332.

Notes from India.—Letters to the Corresponding Secretary from Professor A. V. WILLIAMS JACKSON, Columbia University, New York City.

1. Meeting with the Parsis.

BOMBAY, March 3, 1901.—These notes I send from Bombay, where I have been for a week or more, and a most interesting time it has been—filled with new impressions and full of profit, I hope, for my studies in the future. Such hospitality as the friends here seem to know how to extend, I never dreamed of.

There was a Parsi delegation on the wharf when the steamer arrived. A welcome was given that afternoon by a special meeting of the Society for Making Researches into the Zoroastrian Religion. It was a pleasure to meet among others, dear old Mr. Cama, the Nestor of Parsi scholars, upon whose shoulders his seventy or more years sit with the lightness of youth. The fine eye, the patriarchal beard, and the distinguished bearing reminded me of the impression given by the tall figures of the priests on the Ancient Persian sculptures.

On Monday I visited the Mulla Firoz Library, which adjoins one of the fire temples. After a peep at some of the old manuscripts, there was a rare treat accorded me to witness a special performance of the Yasna ceremony, or ritual worship. This was given that I might have a chance to study the performance of the rites as actually carried on. It was allowable to take notes, and every point was explained, with all its significance, even to the details when the little goat was milked to provide the *gąm jīvyąm*. The scene of the priest seated before the fire censer, the perfume of the incense, the use of the sacrificial metal cups which rang shrilly when struck during the preparation of the sacred *haoma*, is one that I shall not forget. The tones of the chanting *zōt* and *raspī* still ring in my ear; and as a memento of the ritual celebration I still have a couple of tiny twigs of the dried *haoma*-plant and a small band of the *urvarā*-tree used in binding the *barəsma*, or barsom.

In the pronunciation of the officiating priests I noticed certain slight differences from the pronunciation that I have been using;

they were more like the pronunciations I had been accustomed to before going into the matter of transcription, so I was prepared for this, and I have been discussing the question a little with the priestly authorities. They seem to show almost as much interest in hearing about the Western views and interpretations as I feel in learning from them. The West and East, they liberally emphasize, may be of mutual advantage to each other by interchanging views. Such kindness and courtesy as one meets at every step are delightful.

There has been a chance also to see the so-called Navjot ceremony, or initiation of a child into the mysteries of the religion. This ceremony corresponds in a way to our idea of confirmation. Some of it was very impressive. The company of twenty priests formed a hollow square as they squatted upon the floor, around a censer of the sacred fire. The child was a girl seven years old. She was brought in and placed in the midst of the square and various ceremonies were performed. She was then robed in the *sudrah* or sacred shirt, and it was bound with the *kusti*, or holy girdle—the *aiwyâŋhana* of the Avesta. The shirt represented the many good features of the religion in which she was now clothed, and it was bound with the girdle of good thoughts, good words, good deeds, truth, and the like. The Parsi is very particular in living up to the requirements of his religion in the matter of speaking the truth, and his word is regarded as good as his bond.

If there were time I could give you a description of a Parsi wedding to which I was invited, or could write of many other details crowded into the past eight days, with interviews, visits, appointments, receptions, inspection of educational institutions, and the like, but I have already been writing at too great length. There may be space, however, to add that I had an interesting day at the Karli caves with Dr. J. E. Abbott—one of our Oriental members as you will recall. Through the kindness of a Brahman acquaintance there was an opportunity to get into one of the smaller Indian temples, and I am invited to attend a Brahman wedding if I can stay till next Wednesday. The Burning Ghâts, now busy with plague victims, have been seen; and the Towers of Silence will be visited to-morrow. But enough! This communication will be too long.

I have occasion to thank you for your good letters of introduction, which I shall use. Please give to President Gilman, and to

each of our Fellow-Directors, my kindest remembrances, and add best wishes and a welcome to our Oriental members for the coming meeting at Columbia University. In closing I may say that I am counting on a visit, among other cities, to Ujjain.

2. Notes Descriptive of a Brahman Wedding.

Bombay, March 6, 1901.—An interesting experience it was indeed, to-day, to go out into the country to see a Hindu wedding through the courtesy of my kind Brahman acquaintance, Rājarām Rāmakrishna Bhāgavat. The bride was his cousin and he and his wife were her sponsors, as her parents were dead. The bride's name was Vatsalā, daughter of Bhāskara Hari Bhāgavat, and her age was fifteen. The groom, a young lawyer of twenty-three, was Sadāçiva Vishnu Parānjape, B.A., B.L. The novelty of the experience, and observing and taking notes of the various ceremonies connected with the wedding, kept my eyes and ears busy, and my thoughts occupied with matters pertaining to the Veda and the Gṛhya-sūtras, or combining India new with India old. The notes which I took on the spot may possibly have some interest. I give them for what they are worth as rough memoranda. There are, no doubt, mistakes or oversights in them, but I present them in about the form in which I wrote them down at the moment.

Arriving at the bride's house shortly after sunrise, for the wedding began at daylight, we were welcomed by our Brahman host. He wore a robe red in color, which recalled to me the wedding scene in the drama Nāgānanda. It was girt about his loins, and he was naked above the waist, except that he had on two *upavīts*, or sacred cords. The second was explained as worn to cover the upper part of the body, when no over-garment was used. He wore his head shaven with the exception of the crown lock. He and his wife and the bride were now in their places in the large room of the dwelling, and were squatting upon a low board that was raised about an inch from the floor. A candle was near, and auspicious marks of red chalk were visible in a number of places. The bride herself was likewise dressed in red garments, and decked with some ornaments. She wore the nose-ring common among some of the women of India. The *tilak* or forehead mark was observed.

At the moment of our arrival the presentation of fruits, cocoanuts, and mango-leaves, for use in the ceremony, or as part of it,

was in order. Water was poured on the hands of the bride each time, and *mantras* accompanied the presentation. At this instant music from the native band, which had just arrived, interrupted all conversation and explanations. From the adjoining room attendants entered with a tray, holding some vegetables or greens and mango-leaves rolled up together and tied. Each time a gift was presented it was first touched against the hands of our Brahman host, acting in the place of the dead father. When this special tray of nuts, fruits, and leaves was presented, the family deity, Kanakeçvara, a form of the sun, was invoked to make the occasion auspicious. To this presiding divinity two cocoanuts were consecrated. The special family *purohit*, chaplain, as we were informed, was absent at the time, so another priest had to be installed in his place. A fire-censer we remarked was lighted, and gifts of cocoanut, clothes, etc., were again brought in on a tray. The father of the groom had also a present of ornaments to make to the bride. He placed red paste or powder on her forehead and also between the brows of her guardian and the latter's wife. Our Brahman host touched these gifts each time to his forehead in accepting them for the bride. The gift of an elaborate head-dress for the girl was quite effective. This was presented with a ball of sugar-candy, or sweetmeat confection (*maṇḍala*).

Next followed a special oblation by the bride to the guardian deity and presiding divinities of the home. The details were not all quite clear to me and my notes had to be hurriedly taken to keep pace with the ceremony. But I record them as I took them down. In one corner of the large room there was a small altar or shrine with little figures and various objects about it. This was sacred to the family-god, *deva*, and to minor female divinities, *devikās*, as far as I caught the explanations. The latter were six in number. The names as I jotted them down were *Nandinī*, *Nalinī*, *Māitrā* (sic), *Umā*, *Paçuvardhanī*, and *Çastragarbhā Bhagavatī*, the goddess who presides over the cutting of the umbilical cord. There was an earthen jar or jug, designated as *devaka*, that contained rice and other materials. Our Brahman friend said that originally the leaves of five different plants or trees should be the contents of this jar: (1) turmeric plant, the hard yellow root of which is used is cookery and in dyeing; (2) almond tree, (3) walnut, (4) betel nut, (5) mango leaves. A cloth jacket for the goddess lay among the things on the tray

before the shrine. White was noticeable as a color, perhaps indicative of virginity (cf. Skt. *gāurikā, gāurī*). Rice was also laid on a seat for the Goddess of Abundance, *annapūrṇā*.

The bride now squatted in front of the altar and placed on a stone seat a small image of a god, which she proceeded to worship. I was told she would come again and worship this little figure on the sixth day after having given birth to a child. The *mantras* which she recited were in Marāṭhi, not in Sanskrit; the import of one or two was noted: "May the family spread like a banyan tree," etc.; "This is the husband of my choice;" "To thee, O Çiva and Parvatī, I bow." The same she repeated again before the arrival of the bridegroom; but, meantime, we went outside the house to observe the preparations in the courtyard, or platform before the door.

The *purohit* was arranging for the ceremonies that were to take place there. At the door of the house there was a large jar filled with water. On its surface a small metal cup was floating. This cup had a small hole in the bottom, so that it gradually filled and sank to the bottom of the larger vase. It required twenty-four minutes for this to take place, and as the operation had to be repeated seven times after sunrise before the marriage ritual could be performed, the time would be 168 minutes after the sun was up. The two vessels served, therefore, as a clepsydra, and the ministering priest sprinkled water from them on the ground as he worshipped this ritual timepiece, reciting verses that were hardly audible. A mango leaf, I noticed, rested on the rim of the vessel; a taper was burning near; and rice, betel-nut leaves and yellow turmeric paste were present in abundance. Symbols and memoranda were painted in Nāgarī characters on the wall of the house, near the door. Some of these gave the date and a record of the casting of the horoscope, which the priest drew from an almanac printed in Sanskrit letters. The planetary influence and the asterisms were duly explained.

It was now time to visit the groom's house, perhaps a quarter of a mile, or more, distant. As we entered, I noticed that he, too, was not without a decorative headdress. A fire censer was burning also here in the entry. A brief ceremonial breakfast was going on. It is customary for the bride's mother—in this case her cousin or guardian—to offer food to the groom while still at his own house. His friends were seated by his side, squatting upon low seats. From plantain leaves, as plates, he was eating

some curds and parched rice. The Hindu meals, as we know, are usually taken with the body stripped to the waist; on this ceremonial occasion all was done in full costume. Relatives of the bride also joined in waiting upon the groom and his friends; and we noticed the nose-rings of the women and the ringbands adorning their bare feet. When the brief repast was over and removed, all arose. A black spot was now put on the groom's face to ward off the evil eye. He then proceeded to his room to go through the *devaka*-ceremony, which is a counterpart of that performed by the bride.

On the completion of this rite the wedding procession was ready to start. The groom took his seat in a victoria ; his little sister with her tiny nose-ring, and an earring in the upper part of the ear instead of the lower lobe, was by his side. The oldest sister also occupied a place in the carriage. The native band struck up ; the pipes and *tam-tams* united to make the sound a merry one ; and the procession started along the dusty way with the women going first, according to ancient custom.

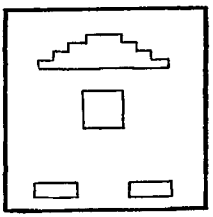
When the groom reached the bride's house, water was poured upon his feet, but with no special ceremonial performance. The bride was seen still worshipping at the household altar. The groom now put on a wedding garment and the couple met and were placed opposite each other with a screen or cloth, *antarpāt*, interposed between them, so that they could not see each other.

In a nasal tone the priest began to chant the *mantras*, but not in canonical Sanskrit, it seemed. Rice was thrown again and again. At this point the bride's red shawl, *sāri*, was taken off, so that she appeared in white. An interchange of gifts between the nuptial pair took place beneath the cloth that still separated them. The second priest took up the chant, and at every *sarvadāna* a handful of rice was thrown. The dividing cloth was now lifted, and amid the loud clapping of hands and the noise of *tam-tams*, pipes, cymbals, and music, the congratulations to the newly married couple were in order.

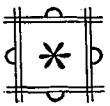
This completed the first stages of the ceremony, and the pair were now seated on low settees, opposite each other, and cocoanuts were presented. The bride was again decked in her red attire, with white cloths and yellow turmeric coloring. Some *mantras*, according to the Gṛhya-Sūtras, followed, and the bride and groom began tossing rice upon each other. Rose water and perfume were sprinkled among the guests ; and cardamon seeds

and cloves were handed around. At the *madhuparka* part of the ceremony we were courteously invited to partake of the wedding breakfast, by ourselves, up stairs. Seated in Hindu fashion upon the floor, and eating with our fingers from plantain leaves, we enjoyed the viands, which consisted largely of cakes, sweetmeats, and sugar balls, washed down in English style with drafts of tea.

By this time, five of the seven stages had been gone through. The sixth was the formal covenant before the altar in the presence of the holy fire and the Brahman priest. This now took place. A quadrangular space for the *vedī*, or altar, was already arranged under a tiny bower or thatched canopy in the court-yard. The altar and quadrangle were in this shape.



The square and rectangular blocks indicate little seats for the priest and the bride and groom. Brass vessels, bundles of straw, *barhis*, and a wicker basket were lying round about. The priest proceeded to arrange the altar place. The ground was first sprinkled with water; then white lines of powder, or chalk, were strewn or drawn in the midst. A little image, yellow with turmeric, was in the center (*) of the figure drawn by the priest, a diagram of which is given.



But all these details had consumed a great deal of time. The hour was moving on towards noon, and we had an appointment to meet in Bombay, so that we could not stay to witness all. The remaining ceremonies consisted in tying the garments of the couple together in a nuptial knot, and the formal 'seven steps,' *saptapadī*, around the altar, after which the priest pronounces the solemn union and the marriage is irrevocable. At two in the afternoon the bride and groom would formally eat together, each

giving the other seven (?) mouthfuls. The ceremonious pronouncing of the names, *āhvāna*, follows in a rhyming couplet, and there were to be ritual observances at the door of the groom's house when he took the bride to his home that evening. But alas! there was not time to wait for all this, as we had been away from the city since before daylight.

One special observance connected with Hindu marriages was mentioned as customary. It is the tree-marriage, so often referred to in ancient and modern popular literature. [The special application of this to the "third wife" has been alluded to by Professor Ladd in this volume of the *Journal*, above, p. 228.] If a man loses two wives there is a common belief he will lose the third. Accordingly if he wishes to wed again he goes through the ceremony of marrying a tree as the third wife. He may then with safety wed the woman of his choice, because she becomes number four, and the evil lot of being number three falls upon the tree. A reverend Christian who accompanied me, and was a Brahman by birth, told me that his own uncle had gone through this ceremony. There were dozens of other minor details in manners and customs that interested me in this connection and made more real and living what I had known before only through ancient texts, or the often dry medium of books.

3. Sanjan, or the Scene of the First Parsi Settlement in India.

SANJAN, March 7, 1901.—On the journey northward, after leaving Bombay, there was a good opportunity to visit the old town of Sanjan, which is the scene of the earliest Parsi settlement in India. This town, now nearly deserted, was once a sort of Plymouth for the early Parsi exiles from Persia. According to their traditions this is the spot where first they landed on Indian soil and found a home among the mild and tolerant Hindus, after being driven out of Iran by the Mohammedan conquest. I had the advantage, when making the visit, of enjoying the escort of Mr. R. P. Karkaria, the well-known Parsi writer, whose knowledge of Parsi history and interest in all matters relating to his community made him a most admirable *cicerone*.

According to the chronicle records of the Kissah-i Sanjan (transl. by Eastwick, JRAS., B.B., i. 167–191) the Parsis landed at Sanjan, A.D. 775 or on other authority in A.D. 716. The discrepancy between the dates is probably to be explained by the fact of two successive bands of immigrants—see Dosabhai F. Karaka,

History of the Parsis, i. 30 note, and K. N. Seervai and B. B. Patel, *Gujarat Parsis from their earliest Settlements*, p. 3. These Zoroastrian exiles, after being allowed to settle at Sanjan, formed a thrifty and flourishing community and remained there until Mohammedan persecution in A.D. 1315 forced them to flee to the Bhārut hills, which one sees about eight miles to the east of Sanjan. Thither they carried their sacred Bahrām fire and cherished it amid various vicissitudes until happier events restored their fortune and brought with them once more the freedom to worship Ormazd without persecution from Islam.

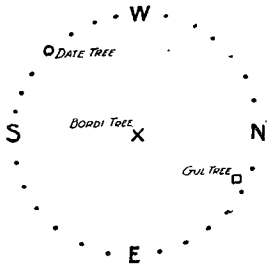
From the railway station of Sanjan, where kind attentions were shown by the native Hindu officials and several Parsi hosts, we started out at daylight on foot to visit the scenes of interest in connection with the place. The road led some little distance before we turned aside on the left to inspect the ruins of a Portuguese fort, within whose dilapidated walls the niches of a tumbled-down chapel for the soldiers of the garrison could still be recognized. From this point it was no long walk to the modern Sanjan—a hut village, as it might be termed, which strangely recalled the prescriptions of the Vendidad for cases in which it was found 'easier to remove the house' than to remove the body of the man who had died within it (Vd. 8. 1–3).

The principal habitation that attracted attention was an old Parsi rest-house (or Dharmaçāl, as the Hindus call it) built through the generosity of Vikaji Mehrji, of Tarapora, a place thirty miles from Sanjan. It formed part of a large square enclosure, measuring, perhaps, 400 or 500 feet in each direction. The entire compound was surrounded by a wall with gates opening to the east and the west. To-day no Parsis live there; the huts are occupied only by Hindus and Mohammedans, who show little evidence of thrift or welfare. Near by the enclosure, but not within it, there were the remains of an old altar, with a stone *liñga* and *yoni*, as signs of Çiva worship.

To the left of the quadrangular enclosure, just mentioned, stands the site of the old Parsi settlement of Sanjan. It is now perfectly desolate, an undulating field or plain about a quarter of a mile square. Everywhere there are remnants of bricks that had been used in building. The ground was strewn with countless small fragments, and there were scores of fine large brick slabs, more than a foot square, and four or five inches in thickness, that seemed to be very old indeed.

A short distance to the northwest was an old well, still in use, and a number of women were drawing water from it for washing purposes. Beyond this we crossed over some plowed land, that had been arranged for irrigation, but was still covered with fragments of bricks from the early settlement, and we passed a remarkable mango tree that grew like a banyan. The most interesting spot, and the special object of the visit, was now in sight.

The point to which our steps were directed was an elevation or hillock about an eighth of a mile off. Upon this, it is probable, stood the first Parsi *dakhma*, or Tower of Silence, in India. The slight eminence commands a good view. Somewhat to the south there is a grove of trees, and there are evidences near by of a water-course; but how old that particular course might be was uncertain, as streams in India change their beds so often. On the elevation itself the rough outline of a circle, with a central depression, could be made out without much difficulty. A rude diagram sketched in my note book looks something like this:



The quasi-circuit was made by the slightly raised earth around the depression; its circumference was almost 45 yards. There was no wall of stone or masonry standing, but one of our hosts, a middle-aged man, had still seen the wall standing. It had been pulled down and used for building purposes, he said. Tradition points to the spot as that of a Dakhma, and the people know it by that name. We were standing on the ground hallowed, no doubt, by the earliest Parsi pilgrims from Iran.

It is reasonable to suppose also that there must have been a *sagri*, or shrine, near by in the neighborhood, from which a lamp or sacred fire could send its ray over to the Dakhma. But such a spot was not easily identified. The native guide, quite picturesque in his red shawl or cloak, started off to a slight elevation, about an eighth of a mile distant to the northeast, where he said

there was once a building. It is possible that some *atash gāh*, or shrine for the fire, may once have stood there, as the place of worship for the old town. There were the self-same remnants of bricks here and there, which may have belonged to a temple even if the distance were rather far for the Sagri of the Dakhma itself. The site, at any rate, is of interest and Mr. Karkaria expressed hopes of some time being able to make excavations there, and in the neighborhood, with the possible likelihood of finding some remains connected with this earliest Parsi settlement in India. If any such finds could be made, they would necessarily be of interest to the modern Zoroastrians as adding further knowledge regarding the history of their ancient faith.

4. A Legend about Kālidāsa preserved at Ujjain.

UJJAIN, March 11, 1901.—In my short stay at Ujjain I collected some material in the way of tradition that may be worth working up in the future in connection with Sanskrit legend relating to Vikramāditya, Bhartrihari, and Avantī or Old Ujjain, as rendered famous also by Kālidāsa's name. On my visit it was my privilege to meet Mr. Keshao Rao Ramaji Thomrey, who is engaged in the revenue service and the duties of a magistrate of His Highness Sitoliya Sahib of the Gwalior State. He kindly acted as host and guide, and from him I gathered a number of legends that were current among the people or were familiar in his family. One of these about Kālidāsa may merit recording. I do not know that it has been previously reported in Western journals, but I may be wrong, as I have no books at hand to consult. At any rate I do not recall having read it, and I give the legend in brief, much as my courteous informant told it to me.

The story runs that Kālidāsa was fond of fish and enjoyed angling. He used to go to the bank of the river Kshipra (Mod. Sipra), near Ujjain to perform his religious ablutions and engage in his devotions. Then he would fall into meditation, and while meditating, as the story goes, he would sometimes drop a line or cord into the water. [Was this his *yajñopavīta?* An Izaak Walton would have known how to sympathize with him.] On the farther end of the thread was attached a hook (*baliya* in the Mālavi dialect of the modern Hindu). Thus our Kālidāsa would sit and catch fish—a doubtful employment for one of the Brahmanical caste! And on catching a fish he rolled it up in a *sola*-packet and placed the bundle under his arm.

Now certain rivals or enemies, on observing this, went and told King Vikrama that this Brahman Kālidāsa was indulging in fishing. Our poet was accordingly summoned into the king's presence, still carrying under his arm the bundle that contained his haul. The king, then, in a Sanskrit *çloka*, which I hope to secure, as it is current, although my informant could not recall it verbatim, asked our poet what that was which he had under his arm. In rhythmical verse Kālidāsa at once responded that it was a pious book. "But what," queried the king, "are those drops (i. e. water) that are falling from it?" With equal facility the bard answered in polished verse, "It is the ambrosia of the Veda," *vedāmṛta*. And, lo, by a miracle, when the bundle was unrolled the contents were found to be actually a book and no longer a dripping fish! Thus were our Kālidāsa's enemies put to confusion.

This new instance of the favor of the gods as shown to the child of the Muses, though 'not written in choice Italian,' as Hamlet would say, is preserved in Hindī and in Marāṭhi, and the metrical *çlokas* upon which the point of the story turns, are in Sanskrit. The legend is a good one and it seems worth adding to the lore connected with the Hindu Shakspere.

44—24

Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences.

Vol. XLIV. No. 24. — June, 1909. Boston

PĀLI BOOK-TITLES AND THEIR BRIEF DESIGNATIONS.

By Charles R. Lanman.

(Continued from page 3 of Cover.)

VOLUME 44.

1. IRWIN, F. — The Invariants of Linear Differential Expressions. pp. 1–60. November, 1908. $1.50.
2. PEIRCE, B. O. — The Damping of the Oscillations of Swinging Bodies by the Resistance of the Air. pp. 61–88. 4 pls. November, 1908. 40c.
3. RICHARDS, T. W. — Note Concerning the Silver Coulometer. pp. 89–94. November, 1908. 10c.
4. KENNELLY, A. E. — Artificial Lines for Continuous Currents in the Steady State. pp. 95–130. November, 1908. 40c.
5. MORGULIS, S. — The Effect of Alkaloids on the Early Development of Toxopneustes Variegatus. pp. 131–146. November, 1908. 25c.
6. MORGAN, M. H. — The Preface of Vitruvius. pp. 147–175. January, 1909. 35c.
7. BAXTER, G. P., and COFFIN, F. B. — A Revision of the Atomic Weight of Arsenic. Preliminary Paper. — The Analysis of Silver Arsenate. pp. 177–197. January, 1909. 30c.
8. BRIDGMAN, P. W. — The Measurement of High Hydrostatic Pressure. (I.) A Simple Primary Gauge. pp. 199–217. February, 1909. 30c.
9. BRIDGMAN, P. W. — The Measurements of High Hydrostatic Pressure. (II.) A Secondary Mercury Resistance Gauge. pp. 219–251. February, 1909. 50c.
10. BRIDGMAN, P. W. — An Experimental Determination of Certain Compressibilities. pp. 253–279. February, 1909. 40c.
11. PEIRCE, B. O. — The Theory of Ballistic Galvanometers of Long Period. pp. 281–314. 1 pl. March, 1909. 55c.
12. PIERCE, G. W. — Crystal Rectifiers for Electric Currents and Electric Oscillations. (II.) Carborundum, Molybdenite, Anatase, Brookite. pp. 315–349. 1 pl. March, 1909. 65c.
13. PEIRCE, B. O. — On the Magnetic Behavior of Hardened Cast Iron and of Certain Tool Steels at High Excitations. pp. 351–364. March, 1909. 30c.
14. MORSE, H. W., and SHUDDEMAGEN, C. L. B. — The Properties of an Aluminum Anode. pp. 365–397. March, 1909. 50c.
15. BAXTER, G. P., MUELLER, E., and HINES, M. A. — A Revision of the Atomic Weight of Chromium. (I.) The Analysis of Silver Chromate. pp. 399–417. March, 1909. 30c.
16. BAXTER, G. P., and JESSE, R. H., Jr. — A Revision of the Atomic Weight of Chromium. (II.) The Analysis of Silver Dichromate. pp. 419–432. March, 1909. 25c.
17. PALACHE, C., and LA FORGE, L. — Notes on the Crystallography of Leadhillite. (I.) Leadhillite from Utah; (II.) Leadhillite from Nevada. pp. 433–463. 3 pls. April, 1909. 65c.
18. SHUDDEMAGEN, C. L. B. — Residual Charges in Dielectrics. pp. 465–521. May, 1909. 95c.
19. DERR, L. — A Photographic Study of Mayer's Floating Magnets. pp. 523–528. 1 pl. May, 1909. 20c.
20. LEACH, H. G. — The Relations of the Norwegian with the English Church, 1066–1399, and their Importance to Comparative Literature. pp. 529–560. May, 1909. 40c.
21. EASTWOOD, A. — (I.) Synopsis of the Mexican and Central American Species of *Castilleja;* (II.) ROBINSON, B. L. — A Revision of the Genus *Rumfordia;* (III.) BARTLETT, H. H. — A Synopsis of the American Species of *Litsea;* (IV.) EASTWOOD, A. — Some Undescribed Species of Mexican Phanerogams; (V.) BARTLETT, H. H. — Notes on Mexican and Central American Alders; (VI.) ROBINSON, B. L. — Diagnoses and Transfers of Tropical American Phanerogams; (VII.) BARTLETT, H. H. — The Purple-flowered *Androcerae* of Mexico and the Southern United States; (VIII.) BARTLETT, H. H. — Descriptions of Mexican Phanerogams. pp. 561–637. May, 1909. 85c.
22. PALACHE, C., and WOOD, H. O. — Crystallographic Notes on Minerals from Chester, Mass. pp. 639–652. 1 pl. May, 1909. 30c.
23. MORGULIS, S. — Regeneration in the Brittle-Star Ophiocoma Pumila, with Reference to the Influence of the Nervous System. pp. 653–659. 1 pl. May, 1909. 20c.
24. LANMAN, C. R. — Pāli Book-Titles and their Brief Designations. pp. 661–707. June, 1909. 25c.

Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences.

VOL. XLIV. NO. 24. — JUNE, 1909.

PĀLI BOOK-TITLES AND THEIR BRIEF DESIGNATIONS.

BY CHARLES R. LANMAN.

PĀLI BOOK-TITLES AND THEIR BRIEF DESIGNATIONS.

By Charles Rockwell Lanman.

Presented March 10, 1909. Received April 19, 1909.

Purpose and scope and outcome of this article. — Its purpose is to devise a system of brief designations of the titles of Pāli books. By books are meant both printed and manuscript books. The abbreviations intended are such as may properly be used in a lexicon or in the apparatus criticus of a text-edition or in technical works on Pāli and Buddhism.

The scope or range of the article includes the canonical books of the Ti-piṭaka (Sutta-piṭaka, Vinaya-piṭaka, Abhidhamma-piṭaka), many of the miscellaneous uncanonical books (like the Visuddhi-magga), and especially the Pāli commentaries (by Buddhaghosa and Dhammapāla) on the books of the canon, and the supercommentaries. Just after Table II comes a discussion of the principles by which the new designations should be and have been determined. To these principles, for convenience of reference, I have given the name of Canons. Especially important is Canon 5, and under this are discussed the most essential features of the system. After the Canons comes a series of Comments on the individual abbreviations proposed. The paper ends with an attempt to devise a good system of designations for the manuscripts, for the use of the editors of texts.

Outcome. The proposed designations are: for the first 4 Nikāyas, the uniliterals, D., M., S., and A.; for the 15 books of the Khuddaka-nikāya, the biliterals, Kh., Dh., etc.; for the Vinaya and the 7 books of the Abhidhamma, the triliterals, Vin., Dhs., Vbh., etc.; and for the miscellaneous uncanonical books, the quadriliterals, Dpvṃ., Mhvṃ., Miln., Visu., etc. As to the commentaries (mostly by Buddhaghosa and Dhammapāla) on the 27 books of the canon: the use of all fanciful titles must be abandoned; the commentaries must be spoken of, for instance, as "commentary on the Dīgha" or "Dīgha-commentary," and be designated by adding to the abbreviation of the name of the text the abbreviation "cm." for the word "commentary" (thus, "D.cm." for "Buddhaghosa's commentary on the Dīgha-nikāya"). A supercommentary is to be designated by an added ṭ (thus, D.cm.ṭ.). The manuscripts are to be designated, according to the characters in which

they are written (Burmese, Cingalese, Kambodian, Siamese), by a group-letter (B, C, K, S) with an exponent (Arabic numeral or small Roman letter). A group of mss. is to be designated by the group-letter without the exponent: thus, B means all the Burmese authorities. — It will be convenient to have a Table of Contents.

The organization of science 665
Organization as applied to Oriental studies 666
Need of a new Pāli dictionary 666
Result of lack of organized effort, as concerns the dictionary 667
Need of agreement as to designations of book-titles 668
Citations in antiquity: among the Greeks 669
Citations in antiquity: among the Hindus 669
Buddhaghosa's citations 670
Requirements for a good system of citations: 671
Ready intelligibility, brevity, convenience, and precision 671
Indication of the place in the book 671
Indication of the title of the book 672
Table I. Newly proposed abbreviations, uniliterals, etc. 673

Previously proposed abbreviations 674
Bibliography of 14 lists of such abbreviations 674
Table II. Previously proposed abbreviations compared 676

Canons governing the determination of the new abbreviations 677
Canon 1: Full weight to be given to general considerations: thus . . . 677
Designations of important texts to be determined first 677
Other canons not always to be rigidly applied 677
Canon 2: The abbreviations should be readily suggestive 679
Designations for parts of the Vinaya 679
Canon 3: Avoid abbreviations which are ambiguous or not suggestive 680
Mahā. Culla. Vatthu, etc. P, V, S, N, M 681
Combinations which are ambiguous are worst of all 682
Canon 4: Comprehensive titles often the better basis of a designation . 682
Thus Vinaya is to be preferred to Bhikkhunī-pārājika 682
And Dīgha is to be preferred to Brahmajāla-sutta 682
This does not apply to Khuddaka-nikāya as a whole 682
Canon 5: Abbreviations should follow easily remembered scheme: thus . 683
Uniliterals for 4 Nikāyas: Dīgha, Majjhima, Saṇyutta, Aṅguttara . 683
Biliterals for 15 books of Khuddaka-nikāya 684
Triliterals for Vinaya-piṭaka and Abhidhamma-piṭaka 684
Excursus: Sequence (as above) of the Piṭaka texts 684
Quadriliterals for miscellaneous uncanonical texts 685
Canon 6: A digraph must be counted as two letters, never as one . . . 685
Canon 7: With due regard to Canon 1, abbr's to be as brief as possible 686
Canon 8: Arbitrary distinctions should be avoided 686
Canon 9: Alternative designations should be strictly excluded 686
Canon 10: Typographical form should be duly regarded 686
Comments on the individual abbreviations in their order 687
Comment 1: The uniliterals 687

Comment 2: The biliterals 687
Comment 3: The triliterals 689
Comment 4: The quadriliterals: the vaṇsas; the "other books" . . . 689

Pāli commentaries on the 27 canonical books: namely, commentaries . 690
Of Buddhaghosa, Dhammapāla, Upasena, Mahānāma, Buddhadatta . . 690
Table III. Commentaries of Buddhaghosa, etc. The Table gives . . 691
Proposed designations; author-names; fanciful titles, Pāli and English 691
Excursus: Books about Pāli books 692
The fanciful titles: their confusions and uncertainties 692
Different names for the same thing: polyonymy 693
Different names for the same commentary 694
The same title for different texts. Paramattha-dīpanī 694
The "Parts" of the Paramattha-dīpanī 695
The Līnattha-ppakāsinī 696
Fanciful titles of books in Sanskrit, Hebrew, English 696
Unserviceableness of the fanciful titles of these commentaries 697
The Hindus often ignore these fanciful titles 697
The fanciful titles should be ignored by us also 698
We should speak of "the Dīgha-commentary" and so on 698
The abbreviation "cm." for "commentary" 698
Supercommentaries designated by ṭ 699

Methods of designating the manuscripts in general 699
Four classes of Pāli mss. to be clearly distinguished: according 700
1. To the country of origin; 2. to the alphabet used 700
Group-letter with an exponent, for an individual ms. 701
Determination of the group-letter: 701
B = Burmese; C = Cingalese; K = Kambodian; S = Siamese 701
The exponents: Arabic numerals or small letters 702
Typography of the designations of the mss. 702
Confusions of the designations in texts already issued 703
Dīgha-nikāya, etc. Vinaya, etc. 704
Group-letter without exponent, for a group of mss. 706

Organization of science. — Whatever may be thought of the economic or political or moral results of the work of such "captains of industry" as Carnegie or Rockefeller, one thing is certain: the efficiency of their great business organizations, the United States Steel Corporation and the Standard Oil Company, is nothing less than marvellous. Professor Hermann Diels, in his admirable treatise[1] entitled The Organization of Science, has set forth much of what has already been done to further the progress of science by united human endeavor; but his exposition makes very clear how little has been done, in comparison with what should have been done. It is a moderate statement to say that, if the business of a great American railway or steel manu-

[1] In Die Kultur der Gegenwart, 1, i. 591–649.

facturing company were conducted as unsystematically and wastefully as are many of the most laudable undertakings of philological science, such a railway or company would be speedily overwhelmed by bankruptcy. The Director of the Astronomical Observatory of Harvard College, Professor Edward C. Pickering, has recently called the attention of his colleagues far and wide[2] to the tremendous gains in the progress of that science which would be made possible by the organization of a central bureau through which the useless duplication of observations and of researches might be avoided and comprehensive plans be made and laid before the numerous eager workers whose labors are now more or less misdirected and wasted.

Organization as applied to Oriental studies. — No sane scholar will for a moment underrate the value of individualism and of individual initiative. But the question remains, How may those invaluable factors in the advancement of knowledge best be brought into well-directed and harmoniously organized activity and so most fully utilized? An Oriental Society, even the strongest, is not strong enough for this task; nor even an International Congress, of which the meetings, albeit frequent, are always too preoccupied and hurried. The most helpful agency would seem to be the Union of the great National Academies. But the undertakings (such as an edition of the Mahā-bhārata) with which that Union can as yet concern itself are limited in number and of large scope. Accordingly, it behooves us, meantime, to make as much use as possible of the Journals of the Societies in the task of urging scholars to unite in a common method touching this and that and the other matter of common interest.

Need of a new Pāli dictionary. — This is a need most keenly felt by all students of Southern Buddhism. The admirable work of Childers was completed in 1875. It is very hard to get, for the unsold remainder of the edition of the first half of the work was destroyed in a conflagration. And it is far behind the times, for, in the generation that has since lapsed, there have been published most of the books of the Tipiṭaka. Not only do we have European editions of the Vinaya-piṭaka from the hand of Oldenberg, and of most of the Sutta-piṭaka and Abhidhamma-piṭaka from Rhys Davids and his collaborators in the Pāli Text Society; even the East is awaking to the needs of the day, and we have the Bangkok edition, in Siamese letters, of the Vinaya and Abhidhamma entire, and of all of the Sutta-piṭaka except the Jātaka (already published by Fausböll), the Apadāna (a considerable text),

[2] In A Plan for the Endowment of Astronomical Research, No. 2, published by the Observatory, 1904.

and the six brief texts Vimāna- and Peta-vatthu, Thera- and Therī-gāthā, Buddha-vaŋsa and Cariyā-piṭaka. Moreover, a new Bangkok edition in Kambodian letters is reported to be under way, although I have thus far failed to elicit answers to my inquiries about it.* But this is not all. There stand actually on my shelves not less than forty-seven volumes of the new Rangoon editions of Tipiṭaka books and commentaries in Burmese letters. Twenty of them are from the Hanthawaddy Press and cover all the Vinaya and Abhidhamma, while of the Sutta-piṭaka they contain most unfortunately only the Dīgha-nikāya. In short, they give largely the texts of which we already have good editions and leave out much of that of which we are most in need. Twenty-six are from the P. G. Mundyne Piṭaka Press and contain Buddhaghosa's commentaries and various Ṭīkās.[3] Childers's dictionary is hardly to be had for love or money; and, if it were, it is wholly inadequate for reading the vast amount of texts since published. A new one must be made.

Result of lack of organization as concerns the dictionary. — Reverting to the matter with which we began, it is safe to say that within the last twenty-five years good and efficient labor has been expended by competent scholars upon the work of gathering materials for a Pāli dictionary, of an amount which would have been amply sufficient to produce a good dictionary if only it had been properly organized. As it is, B has unwittingly duplicated part of A's labor; C, part of B's; and so on; and we are about where we were when we started, and all for lack of some central organization. This is a pitiful result, and is due to a state of things of which we Indianists ought to be thoroughly ashamed.

Some forty odd years ago a beautiful melody from Weber's Freischütz came to be used in the church-choirs of some rather remote New England villages. The ultra-conservatives were scandalized and remonstrated: "Shall the sons of Belial possess themselves of our holy altars?" "Not so," answered the innovators; "say rather, 'Shall the devil have a monopoly of all the good tunes?'"[4] In like manner (without suggesting any likeness between business and deviltry), why should mercantile undertakings have the monopoly of good organization? or again, why should, for instance, that excellent periodical, Collier's Weekly, with its very wide circulation, avail itself of the advantages

[3] The other volume contains the Buddhist Acta Sanctorum, Buddhaghosa's commentary on the Dhammapada. Here is a splendid chance for a young man to win his spurs in exploiting this rich mine of Buddhist legend.

[4] Substantially the same remark is attributed to Whitfield in R. Southey's Life of Wesley, 2, 374 (London, 1858).

* See Postscript, p. 707.

of good typography, and send out its lucid and forceful articles, all the more lucid and all the more forceful because of the admirable form in which they are presented? while some learned writer on some Oriental topic presents his lucubrations with an indifference to ready intelligibility and to the rules of logical and typographical clarity which we might call at once sublime and ridiculous, if our whole force of will were not required to resist the temptation to profanity?

Need of agreement as to designation of book-titles. — Without adequate funds,[5] Professor Rhys Davids is now bravely trying to supply the new dictionary. Before that is printed, it is manifestly of the utmost importance that scholars should agree upon some uniform system of designating the Pāli texts and of abbreviating their titles, which shall be so well-considered and easily mastered as to command the general assent of Pāli scholars and come into use not only in the dictionary, but in general technical works on Buddhism and Pāli literature. A scholar has to handle a score or perhaps scores of different works in a single day, and ought not to be perplexed and hindered by the uncertainties entailed by lack of uniformity.

What I have just said is something that sorely needs to be said, even if it is not new. Long ago, in speaking of the preliminaries for the Dictionary, JPTS.1886, p. xiii., Rhys Davids observed: "For such work it is of importance that scholars should, when abbreviations of the titles are desirable, use the same or similar ones. I therefore venture to suggest that Piṭaka Texts might, in most cases, be referred to by one or two letters, and the subsequent texts by three." And again, JPTS.1896, p. 102, ten years later: "It is very desirable for dictionary work, and for notes to text, to have short abbreviations, on which all scholars shall agree, for the titles of Pāli books. The use of different abbreviations by different scholars causes confusion, and is a hindrance to memory. I therefore venture to submit to my co-workers the following scheme. And I should be glad to receive, for publication as soon as possible, any suggestions upon it."

"The principle adopted is that all Piṭaka texts should be designated, as far as possible, with one letter, and later texts with three letters. It is indeed impossible to adhere strictly to the one and the three. But it is possible to preserve a practical distinction of the kind, and to have all the most important and longest of the Piṭaka

[5] With sufficient money to maintain a staff of young but properly trained readers for several years and (what is an inexorable necessity) an adequate organization of their labors, I believe it would be quite possible to produce a good Pāli dictionary within a reasonable time.

texts — those which are most often quoted — marked with a single letter that is easy for scholars to identify."

Citations in antiquity. The Greeks. — Herodotus, speaking (at ii. 116) of the wanderings of Paris, cites Homer's mention of them, and cites it, not as occurring "at Iliad vi. 289–292," but as occurring "in the exploits of Diomede," ἐν Διομήδεος ἀριστείῃ. Thucydides (at i. 9), to prove Agamemnon's power at sea, cites a line of Homer, not as occurring "at Iliad ii. 108," but as occurring "in the handing down of the sceptre." Lucian, in one of his very frequent references to Homer (at Charon, § 7), speaks of Κύκλωψ, meaning by that word the last part of what is now called book ix. of the Odyssey. Indeed, for citing Homer, the titles (ἐπιγραφαί) of what are now books or parts of books were often used in antiquity (see Aelian, Varia historia, xiii. 14). We might still cite Iliad xxi. as μάχη παραποτάμιος, and the last part of Odyssey xii. as βόες Ἡλίου; but all this is too cumbrous and lacking in precision for modern technical works.

Citations in antiquity. The Hindus. — One of the commonest ways of referring to the ancient texts is by the phrase "Because it says thus and so in the Sacred Word," iti çruteḥ. So iti mantravarṇāt. Certain hymns of the Rig-veda have traditional names (made from their opening words) by which they are cited. Thus, x. 9 is the Āpohiṣṭhīya; and the Āitareya-āraṇyaka (at p. 37, ed. Bibl. Ind.) speaks of i.165 as the Kayāçubhīya. The Kāuçika-sūtra (at 47.12) refers to Atharva-veda ii. 12 as "Bharadvāja's cleaver." In the commentary to the Vedānta-sūtras, Çaṇkara's citations from older texts are simply multitudinous.[6] They imply a stupendous knowledge of memorized texts which rises far above the necessity (under which we Occidentals labor) of "looking the passage up."[7] Hence his references are commonly vague,[8] and made with a simple çrūyate or smaryate. It suffices him to cite a certain text, now (as at iii. 2^{41}) by the familiar title Bhagavad-gītā, and now (at ii. 3^{45}) by the title Içvara-gītā. But at iii.1^{17}, for instance, with more precision than usual, he cites the famous question "Knowest thou how it is that the other world does not become overfilled?" (Ch. up. v. 3^{3}) as occurring in the "Doctrine of the Five Fires."[9] This vast

[6] Over 2500, I judge; see Deussen's System des Vedānta, Citaten-Index.

[7] Cp. my Notes on the Externals of Indian Books, in Hertel's Panchatantra, HOS. xi., pp. xix. end, xxi.

[8] See Deussen, ibid., p. 30.

[9] The old Bibliotheca Indica ed. does not give the precise references, but they are most conveniently given by the admirable new ed. of Dhūpakar and Bākre (Bombay, 1904), and I mention this fact as showing that European needs are coming to be considered in India, and as well illustrating the progressive attitude of the Nirṇaya Sāgara Press.

knowledge included even texts which have not come down to us. Thus at ii. 3[43] he cites as part of an "Atharvan Brahma-sūkta" the verses *brahma dāçā brahma dāsā brahmāiveme kitavāh*, which do not appear even in Bloomfield's Concordance.

Sāyaṇa, in his preface to his Rig-veda commentary (Müller's 1st ed., p. 2, l. 10), cites the famous passage, "I study, exalted one, the Rig-veda," etc. (Ch. up. vii.1[2]); but he indicates its provenience in a merely incidental way, by introducing it with the words, "The Chandogas cite a speech of Nārada to Sanat-kumāra," etc. And so, in his comment on x.129.2, he indicates the locus of a verse which he quotes from the Kaṭha Upanishad, merely by the words "It is handed down by the Kaṭhas," Kaṭhāir āmnāyate.

The Jātakas, as they appear in the Bharhut sculptures of 250 B.C., are exceedingly instructive. The scenes of the stories are chiselled on the rails or medallions, and the titles are inscribed above or below them. Many of these scenes have been certainly identified [10] with tales of the Jātaka-book, and it is a most illuminating fact that the incised titles often fail to correspond with the titles as we know them from Fausböll's text. Thus the story which appears in Fausböll's text (1.295) as Aṇḍabhūta-jātakaṇ, appears on the medallion [11] as the Yaṇ bramano avayesi jatakaṇ, the title for the sculpture being made from the first pāda of the gāthā, Yaṇ brāhmaṇo avādesi (i. 293). The Nacca-jātakaṇ of the text (i. 208) appears in the inscription as Haṇsa-jātakaṇ, plate xxvii. 11. The well-known story of the Banyan deer is alluded to in the Milinda (p. 203 top), and the substance of it is given by Hiouen-Thsang,[12] and it is called in the text Nigrodha-miga-jātakaṇ, but on the sculpture (plate xxv. 1), simply Miga-jātakaṇ. This is all as natural as can be.

Buddhaghosa's citations. — The tradition is that Buddhaghosa's commentaries are a recast of the old Cingalese commentaries in vogue at the school of the "Great Minster" of Anurādhapura in Ceylon. In his Dhamma-saṇgaṇi commentary, Attha-sālinī, he cites "the ancients," "the commentary-teachers," "the commentaries," and so on, Nāgasena (of the Milinda) by name, and in particular also his own Visuddhi-magga frequently, and his own commentary on the Vinaya.[13] In his Visuddhi-magga he cites all the first four Nikāyas by their general

[10] See Oldenburg, JAOS. xviii. 183–201 (1897), and Rhys Davids, Buddhist India, p. 209.

[11] A. Cunningham's Bharhut, plate xxvi. 8; Hultzsch, ZDMG. xl. 76.

[12] Si-yu-ki, book vii., near beginning; Julien, 1, 361; Beal, 2, 50.

[13] The details are given by Mrs. Rhys Davids in her Buddhist Psychology, p. xxiii. Cp. Davids's Introd. to Milinda, SBE. 35, pp. xxvii.–xxxvi.

titles (Dīgha, etc.), but also very commonly by the specific title of the sutta in question: thus, at i. 982, Brahmajāle (=D. I. 1); at xxi. 654, Poṭṭhapāda-suttante (=D. I. 178). — Of the Khuddaka-nikāya, he cites Udāna and Niddesa and Paṭisambhidā-magga by name (the last, twenty-five times), but none of the rest except Sutta-nipāta and Jātaka. These he cites not by the general title, but by the special title of the sutta or Jātaka-tale in question: thus, in quoting a couplet from Sutta-nipāta i. 8^3, he says (ix. 36) simply yaṇ ca Metta-sutte . . . tiādi vuttaṇ. It is most instructive to note that in citing, for instance, the Ratana-sutta, he cites it (at xiii. 166) as a well-known and much-used text (a paritta), and does not care whether we think of it as constituting Sutta-nipāta ii. 1 or as Khuddaka-pāṭha vi (ed. Childers, p. 6 or 314). — Of the Abhidhamma books, he cites four, Vibhaṅga, Kathā-vatthu, Dhātu-kathā, and Paṭṭhāna. The Vibhaṅga he cites perhaps [14] oftenest of all, and mostly by that title, but sometimes by chapter-titles, thus, iii, iv, and v, as Dhātu-vibhaṅga, Sacca-vibhaṅga, Indriya-vibhaṅga. — Typical forms of Buddhaghosa's citations are the following: "Such indeed is the opinion of the Dīgha- and Saṇyutta-professors. But the Majjhima-professors will have it that . . . " Idaṇ tāva Dīghabhāṇaka-Saṇyutta-bhāṇakānaṇ mataṇ: Majjhimabhāṇakā pana . . . icchanti (viii. 952). Similarly, Evaṇ tāva Dīghabhāṇakā: Majjhimabhāṇakā pan' āhu . . . (viii. 1179). Evaṇ tāva Majjhimabhāṇakā: Saṇyuttabhāṇakā pana . . . ti vadanti (xiii. 541).

Requirements for a good system of citations. — The essential parts of a citation are two, — the title of the book and the indication of the place in the book. The requirements of a good system are ready intelligibility, brevity, convenience, and precision. The first three concern especially the abbreviations of the titles, and the last two concern the indication of the place. Moreover, to be readily intelligible, the abbreviations must be unambiguous and easily remembered. It is evident that the citations of the ancients fail to meet most or all of these requirements. And, as appears in the sequel, the like is true of the abbreviations that have hitherto been in use among Pāli scholars. I have good reason to hope that the designations here proposed will prove to be so suggestive and so easily remembered as to win general acceptance.

Indication of the place in the book. — This is a subject which I should like to discuss at length if it were not so hopeless. An extreme

[14] This Vibhaṅga is liable to confusion with the Vibhaṅga of the Vinaya and is in fact so confused in an Index of Proper Names in the Visuddhi-magga made, I presume, by an amanuensis of H. C. Warren.

example of the harm done by ignoring the native divisions of a work is seen in Grassmann's Dictionary to the Rig-veda, where the hymns are numbered from 1 to 1017, with entire disregard of the historically most important division into maṇḍalas. It is a lamentable fact that usable minor divisions are indeed often lacking in the Pāli prose books, as in the Vinaya or the Visuddhi-magga. The minor divisions (chapters and paragraphs) of Oldenberg's Vinaya were made by the editor. In metrical texts or texts of mingled verse and prose which show minor divisions in native mss., the editors have often treated those divisions so unpractically and unclearly as to render it very inconvenient to make practical use of them. Thus it would be far better to cite Dhamma-pada by vagga and stanza (for with this method we need not mention the edition), and the Sutta-nipāta by vagga, sutta (pucchā), and stanza, had not Fausböll numbered the stanzas consecutively.[15] And the Siamese ed. gives no usable indication of the minor divisions.

It would seem, therefore, that, until the editiones principes are replaced by better ones made with more regard to the needs of Occidental students, we must content ourselves by indicating the place in the book by stating the volume (and edition) and page. The place on the page may be indicated by stating the number of the stanza (a poor makeshift) or (better) by designating the four quarters of the page as **a**, **b**, **c**, and **d**.

Indication of the title of the book. — This part of our problem is not affected by the shortcomings of the editors. The abbreviations are given in the following table (Table I), opposite the titles concerned. Apart from the Vinaya, the canonical books are given in the usual order, and then follow the post-canonical books, first the vaṃsas, and then the "other books," in alphabetic arrangement. I earnestly beg my colleagues to criticise my proposals most rigorously and to send me any suggestions of improvement, in order that I may be enabled, if necessary, to publish my list soon again in revised form for the use of lexicographers and of editors of texts.

---

[15] The numbering in his own translation does not even coincide with that of his own text!

TABLE I. — NEWLY PROPOSED ABBREVIATIONS, UNILITERALS, ETC.

1. Uniliterals. — First four Nikāyas.

D. Dīgha-nikāya. [Add the number of the volume (1, 2, 3) and page.]
M. Majjhima-nikāya. [Add the number of the volume (1, 2, 3) and page.]
S. Saṇyutta-nikāya. [Add the number of the volume (1, 2, 3, 4, 5) and page.]
A. Aṅguttara-nikāya. [Add the number of the volume (1, 2, 3, 4, 5) and page.]

2. Biliterals. — Khuddaka-nikāya: 15 books, 3 pentads.

Kh. Khuddaka-pāṭha.
Dh. Dhamma-pada.
Ud. Udāna.
It. Iti-vuttaka.
Sn. Sutta-nipāta.
Vv. Vimāna-vatthu.
Pv. Peta-vatthu.
Th.1. Thera-gāthā.
Th.2. Therī-gāthā.
Jā. Jātaka.
Nd. Niddesa.*
Ps. Paṭisambhidā.
Ap. Apadāna.
Bu. Buddha-vaṇsa.
Cr. Cariyā-piṭaka.

3. Triliterals. — Vinaya-piṭaka. Abhidhamma-piṭaka.

Vinaya. Oldenberg's ed.: 5 vols.
Vin.3. Pārājika, etc.
Vin.4. Pācittiya, etc. Bhikkhunī-vbh.
Vin.1. Mahā-vagga.
Vin.2. Culla-vagga.
Vin.5. Parivāra.

* Nd.1. = Mahā-Nd. Nd.2. = Culla-Nd.

Abhidhamma: 7 books.
Dhs. Dhamma-saṇgaṇi.
Vbh. Vibhaṅga.
Dhk. Dhātu-kathā.
Pug. Puggala-paññatti.
Kvu. Kathā-vatthu.
Yam. Yamaka.
Ptn. Paṭṭhāna.

4. Quadriliterals. — Uncanonical books.

1. The Vaṇsas.
Anvṇ. Anāgata-vaṇsa.
Gnvṇ. Gandha-vaṇsa.
Cuvṇ. Culla-vaṇsa.
Thvṇ. Thūpa-vaṇsa.
Dāvṇ. Dāṭhā-vaṇsa.
Dpvṇ. Dīpa-vaṇsa.
Povṇ. Porāṇa-vaṇsa.
Bovṇ. Bodhi-vaṇsa.
Mhvṇ. Mahā-vaṇsa.
Sāvṇ. Sāsana-vaṇsa.

2. Other books.
Asln. Attha-sālinī = Dhs.cm.
Abhp. Abhidhāna-ppadīpikā.
Abhs. Abhidhammattha-saṇgaha.
Kacc. Kaccāyana's Grammar.
Khus. Khudda-sikkhā.
Jinā. Jinālaṇkāra.
Jinc. Jina-carita.
Nett. Netti-pakaraṇa.
Peṭa. Peṭakopadesa.
Pgdp. Pañca-gati-dīpana.
Miln. Milinda-pañha.
Mūls. Mūla-sikkhā.
Yogā. Yogāvacara Manual.
Visu. Visuddhi-magga.
Sdhs. Sad-dhamma-saṇgaha.
Sank. Sandesa-kathā.
Samp. Samanta-pāsādikā = Vin.cm.
Sumv. Sumaṅgala-vilāsinī = D.cm.

Previously proposed abbreviations. — The critic who would pass judgment upon the abbreviations proposed by me, and upon the principles which guided me in determining them, ought first to consider the various sets of abbreviations previously put forward by Pāli scholars, and the principles (so far as there were any) by which those scholars were guided. With this in mind I studied half a score of such lists, or more, and found, in the first place, that there were almost no such guiding principles, and, in the second, that no argument for a thoroughgoing discussion of the subject could be more convincing than a simple typographical juxtaposition of some of the abbreviations of some of these lists with all their maddening perplexities.

Bibliography of 14 lists of abbreviations. — The necessary bibliographical notes for each list follow, with certain general comments. The abbreviations themselves (not all) will then be tabulated in Table II, p. 676. Specific comments on this and that one may best be given in the notes on the Canons, below.

List 1, year 1872. Given by Childers at the beginning of the first half of his Dictionary. At that time very few canonical texts had been printed in Europe, so that this list contains hardly more than two abbreviations (Dh., and the unimportant Kh.) which can now be used to advantage. The rest (like Das. for Jā.iv.124 or Ten J. for Ten Jātakas) are for the most part antiquated.

List 2, year 1886. Proposed by Rhys Davids, JPTS.1886, pages xiii–xv. For this list the author states a "guiding principle" (reprinted by me at p. 668, above); but the principle is too loose and too loosely followed.

List 3, year 1888. Given by Edward Müller in his "Pāli proper names," JPTS.1888, p. 106. This list is to be disapproved almost in toto.

List 4, year 1896. Proposed by Davids, JPTS.1896, pages 102–106, in an article entitled "Abbreviations of titles of Pāli books." So far as I know, this is the earliest article devoted expressly to this subject. In the preface he says: "The principle adopted is that all Piṭaka texts should be designated, as far as possible, with one letter; and later texts with three letters." (See p. 668, above.) The list in fact departs much too far from this principle (see p. 683, below). Apart from D., M., S., A. for the four Nikāyas, very many of its designations need to be revised typographically and otherwise.

List 5, year 1898 or thereabouts, is the unprinted list prepared by Henry Clarke Warren for use in his edition of the Visuddhi-magga. In its entirety this list also is far from acceptable.

List 6, year 1900, is the one given by Mrs. Rhys Davids in her Bud-

dhist Psychology (translation of the Dhs.), page xiii. This is an improvement in using Vin. for Vinaya-piṭaka.

List 7, year 1900, is that given by Jyunjiro Takakusu in his Pāli Chrestomathy, Tokio, 1900, page 129.

List 8, year 1901, is the one given by Dines Andersen in his Pāli Reader, part 1, page 131.

List 9, year 1901, is chiefly a list of translations referred to by Mrs. Bode in her Index to Pāli words discussed in translations, JPTS. 1901, p. 3.

List 10, year 1902, is the one given by Edmund Hardy in his Nettipakaraṇa, page v. Both Lists, 9 and 10, adhere to the improvement (Vin.) of List 6.

List 11, year 1902, is the one given by R. O. Franke in his Geschichte und Kritik der einheimischen Pāli-grammatik und -Lexicographie, pages 97–99. The scope of this and the three next mentioned works is such that it is not fair to judge the system of abbreviations as if the works in question had the needs of a lexicographer primarily in view. But even so, it is desirable that, in technical works on Pāli, the most important parts of the Pāli literature should have uniform designations.

List 12, year 1902, is the one given by R. O. Franke in his Pāli und Sanskrit, pages 171–174. Here M. = Münze; but see note to List 11.

List 13, year 1905, is a list given by W. Geiger in his critical essay entitled Dīpavaŋsa und Mahāvaŋsa, Leipzig, 1905. See note to List 11.

List 14, year 1908, refers to the abbreviations and sigla codicum given by Geiger in the course of his introduction (pages V–XI and LVI) to his PTS. ed. of the Mahāvaŋsa, 1908.

List 15, year 1909, is the one proposed to my colleagues by me in this article in the hope of receiving from them any adverse criticisms which they may be kind enough to send me. For convenience, this list is printed in the left-hand column of Table II.

TABLE II. — PREVIOUSLY PROPOSED ABBREVIATIONS COMPARED.

List 15 1909 Lanman.	List 2 1886 T. Davids.	List 3 1888 E. Müller.	List 4 1896 T. Davids.	List 5 1898 H. Warren.	List 6 1900 C. Davids.	List 8 1901 Andersen.	List 10 1902 E. Hardy.
D.	D.		D.	D.	D.	DN.	D.
M.	M.N.	Majjh.	M.	M.	M.	MN.	M.
S.	S.	Samy.	S.	S.	S.	SN.	S.
A.	A.	A.	A.	A.	A.	AN.	A.
Kh.	Kh.P.		Kh.P.	KhP.		Khp.	Kh.P.
Dh.	Dh.P.	Dhp.	Dhp.	Dh.	Dhp.	Dhpd.	Dhp.
Ud.	Ud.	Ud.	Ud.	U.			Ud.
It.	I.		It.	I.		It.	It.
Sn.	S.N.	S.N.	S.N.	SN.	S.N.	Sn.	S.N.
Vv.	V.V.		V.V.	VV.			V.V.
Pv.	P.V.		P.V.	PeV.		Pv.	P.V.
Th.1.	Th.I.	Th.I.	Thag.	Th.		Th.	Thag.
Th.2.	Th.II.	Th.II.	Thig.	Th.		Thī.	Thig.
Jā.	J.	Jāt.	J.	J.	Jāt.	Jāt.	Jāt.
Nd.1.	N.		N.	MN.			
Nd.2.	N.		N.	CN.			
Ps.	Ps.		P.	PS.			
Ap.	Ap.		Ap.				
Bu.	B.	Bv.	B.	BV.			B.
Cr.	C.P.	Cariyāp.	C.	CP.			C.
Vin.3.	S.V.	Pār.,S.,N.	V.3.,V. *or* Vin.	SV.	Vin.3.	Vin.3.	Vin.3.
Vin.4.	S.V.	Pāc.[16]	V.4.	SV.	Vin.4.	Vin.4.	Vin.4.
Vin.1.	M.	M.	V.1.	MV.	Vin.1.	Vin.1.	Vin.1.
Vin.2.	C.	C.	V.2.	CV.	Vin.2. *or* C.	Vin.2.	Vin.2.
Vin.5.	Pr.	P.	V.5.	PV.	Vin.5.	Vin.5.	Vin.5.
Dhs.	Dh.S.		Dh.S.	DhS.	Dh.S.		Dh.S.
Vbh.	V.		Vbh.	V.			
Dhk.	Dh.K.		Dh.K.	DhK.	Dh.K.		
Pug.	P.P.	P.P.	P.P.	PP.	P.P.		P.P.
Kvu.	K.		K.V.	K.	K.V.		K.V.
Yam.	Y.		Y.	Y.			
Ptn.	P.		Paṭ.	P.			
Anvṇ.	An.V.		An.V.				
Gnvṇ.	G.V.	Gv.	G.V.	Gan.			G.V.
Thvṇ.			Thpv.				
Dāvṇ.	D.V.		Dāṭh.				
Dpvṇ.		Dīp.	Dīp.	Dīp.			Dīp.
Mhvṇ.		Mah.	Mah.	Mah.	Mah.		
Sāvṇ.	Sās.		Sās.				Sās.

[16] Also Bhnīpār., Bhnīś., Bhnīpāc. for parts of Bhikkhunī-vibhaṅga.

List 15 1909 Lanman.	List 2 1886 T. Davids.	List 3 1888 E. Müller.	List 4 1896 T. Davids.	List 5 1898 H. Warren.	List 6 1900 C. Davids.	List 8 1901 Andersen.	List 10 1902 E. Hardy.
Asln.	Asl.		Asl.	Aṭṭh.	Asl.	As.	Asl.
Abhp.				Abh.			
Abhs.	Abh.		Abh.S.		Abh.S.		
Kacc.			Kacc.				
Khus.	Kh.S.		Khus.				
Jinā.			Jin.				Jin.
Nett.	Net.		Nett.			Nett.	Nett.
Peṭa.			Peṭ.				Peṭ.
Pgdp.	Pgd.		Pgd.				
Miln.		Mil.	Mil.	Mil.	Mil.	Mil.	Mil.
Mūls.	Mls.		Mūl.				
Yogā.			Yog.				
Visu.	Vsm.				Vis.M.		Vis.M.
Sdhs.			Sad.S.				Sad.S.
Sank.	San.		San.K.				
Samp.	Smp.	Smp.	Smp.	Sam.			
Sumv.	Sum.	Sum.	Sum.	Sum.	Sum.	Sv.	Sum.

Canons governing the determination of the new abbreviations. — Since the determination has been made with careful consideration of certain principles, it is needful to state them. For convenience of reference, I call them canons.

Canon 1. — Full weight should be given to general considerations of broad scope. —This canon should dominate all the rest. It should be regarded as a paribhāshāsūtram [17] for all that follow.

One such general consideration may be instanced : the designations of the most important texts should be settled first, and those of the rest afterwards, as well as may be with the resources then available (cp. Canon 5). — Of other such let me give examples. Thus brevity (Canon 7) in itself is just as desirable for the designation of the Cariyā-piṭaka as it is for the Dīgha-nikāya. But when we look at the matter from a larger point of view, and consider that the Cariyā-piṭaka is a text as insignificant in its contents as it is in extent, and that, as such, it needs very seldom to be cited, it is palpably injudicious to assign to it the great distinction of referring to it by a single letter (C). And the like holds for B and the Buddha-vaṃsa. This distinction must not be cheapened ; it must be reserved for the most important and most frequently cited texts of the four great Nikāyas, to wit, Dīgha, Majjhima, Saṃyutta, and Aṅguttara.

To take a different example. Thanks to Fausböll, the Jātaka is a very

[17] "A general rule or definition applicable throughout a whole system, and more binding than any particular rule." Max Müller, SBE., xxx. 311.

accessible text, and (unlike the Cariyā-piṭaka) an exceedingly important one, and likely to be cited oftener even than the Dīgha. The uniliteral designation J. is therefore recommended not only by its brevity, but also by the importance of the text and the extreme frequency of citation. So weighty are these considerations in themselves, that I hesitated for no little time and thought I might treat Jātaka as the sole exception among titles of the Khuddaka-nikāya, and make its designation uniliteral and not biliteral. Finally I became convinced that the practical value of Canon 5 is so great that the considerations just adduced should be allowed no weight at all.

Once more: Childers's designations of suttas 1 and 16 of the Dīgha-nikāya, to wit, of the Brahmajāla-sutta and the Mahāparinibbāna-sutta, are Br. J. S. and Par. S., and, for Buddhaghosa's commentary on those two suttas respectively, Br. J. S. A. and Par. S. A. Even as late as 1902, List 10 has M. P. S. for the latter sutta. Now undeniably these two are suttas of transcendent importance, and these designations were entirely excusable, or indeed hardly objectionable, in Childers's time, because printed suttas were then so few that no serious complications arose. But if to-day we were to invent analogous abbreviations for the titles of each one of the 34 suttas of the Dīgha and of the 152 of the Majjhima, to say nothing of the multitudinous suttas of the Saṇyutta (7762)[18] and Aṅguttara (9557),[18] the result would prove bewildering, intolerable, futile. We should simply be driven to writing each sutta-title out in full. And yet even this would not suffice: for although "Antelope-shin sutta" (S., I. 16), as a title, is distinctive enough, there are, for instance, more "Loka-suttas" in the Saṇyutta than there are volumes in the edition.

Again: It is inadvisable to lengthen the list of abbreviations by including designations of such small and insignificant texts as the Cha-kesa-dhātu-vaṇsa (11 pages in JPTS.1885).

To make an end: Not even because a given book is of modest compass and purpose may its author disregard this canon. Andersen's Glossary is intended merely for the text of his Reader and of the Dhamma-pada. His abbreviations (List 8) are so few that he might naturally ask, Do they not serve well enough, considering how few the volumes are to which I refer? The answer is Yes, if that is all there is to the question; and a most emphatic No, if you are to use his book (where, for example, SN. means Saṇyutta-nikāya) on the same day with various others (see Table II) in which S.N. means Sutta-nipāta.

[18] These are Buddhaghosa's numbers (D.cm., I. 23). Mrs. Davids (S., VI. 204–233) indexes about 1150 sutta-titles for the Saṇyutta; and Hardy (A., V. p. vi.) gives 2344 as the number for the Aṅguttara.

The maker of a list must look a good bit into the future and scrupulously avoid methods that are sure to waste the time and patience of his colleagues for years to come. Each of these wastes is small, a fraction of a minute or more, but the wastes are innumerable, and in the aggregate large, and wholly needless.

Canon 2. — The abbreviations of text-titles should be so readily suggestive as to be easily understood, — if possible, without any explanation, or, at most, with a very little explanation once given.

The phrase "without explanation" means, of course, without explanation to those who know the names of the texts. This canon I deem the most important of all, next after Canon 1. Strictly, Canons 3 and 4 and 5 are ancillary to Canon 2; but there is so much to say in illustration and enforcement of Canons 3 and 4 and 5 that they may best be set up by themselves.

To illustrate Canon 2, take the parts of the Vinaya-piṭaka, namely: Sutta-vibhaṅga, "Rule-Division," Mahā-vagga, "Big (Group or)-Division," Culla-vagga, "Little (Group or)-Division," Parivāra, "Entourage, Following, Appendix." The designations of these parts in List 5 were SV., MV., CV., and PV. It is true that V is the initial of the second part of each of these titles, if we reckon, as we certainly should not, -vāra (as it were, -dix of Appen-dix) as such a part. The uniform second letter would serve to characterize all these four abbreviations as belonging to one group, and so tend (according to Canon 5) to make them acceptable ones, were it not for the fact that V stands for so many extremely common parts of Pāli text-titles or text-divisions (vibhaṅga, vagga, vatthu, vaṃsa, Visuddhi-magga) as to be readily suggestive of nothing at all in particular. Consider too the unsuggestive vagueness of the meanings of the designations themselves! how palpable it is, if we turn them into English, and use RD., BD., LD., and AD. respectively for Rule-Division, Big-Division, Little-Division, and Appen-dix! Moreover these four groupings do not wholly coincide with the five volumes of Oldenberg's edition and of the Burmese, nor with the eight of the Siamese.[19] Nor do they take account of the

[19] It is a thousand pities (as we look back!) that Oldenberg inverted the native sequence (3, 4, 1, 2, 5) of the volumes in his admirable and timely edition. — The division of the Vinaya-text into volumes coincides as between Oldenberg's ed. and the Hanthawaddy ed. In the Siamese ed., the Mahā-vagga (Oldenberg's 1) forms vol's 4 and 5, and the Culla-vagga (O's 2) forms 6 and 7, and the Parivāra (O's 5) forms 8. It is otherwise with the Bhikkhu- and Bhikkhunī-vibhaṅgas: of the latter, the Siamese ed. makes a whole volume (3d); and of the former, it puts kaṇḍas 1–3 into volume 1, and 4–7 into volume 2; while Oldenberg's puts kaṇḍas 1–4 into volume 3, and kaṇḍas 5–7 with all of the Bhikkhunī-vibhaṅga into vol. 4. In like manner the Hanthawaddy ed.

two groups Bhikkhu-vibhaṅga and Bhikkhunī-vibhaṅga, which two might be styled Mahā-vibhaṅga (it is in fact so styled) and Culla-vibhaṅga (with a propriety no less than that with which the two khandhaka-groups are styled Mahā-vagga or MV. and Culla-vagga or CV.) and accordingly designated also as MV. and CV., a futile duplication.

Now the Vinaya-piṭaka forms a clean-cut body of treatises on the perfectly definite subject of discipline (which is the natural and usual meaning of the word vinaya), and it forms a clean-cut group of volumes in all the three editions. Canon 1 bids me ask first whether anything is gained by making the abbreviations such that they will tell us whether a given passage is in the Rule-Division (Big or Little) or in the Little-Division (schlechthin); and since I must answer No, and since, to a Pāli scholar, Vin. readily and naturally suggests Vinaya, and since (Canon 3) it does not suggest anything else, and since the uniliteral V. meets neither of the last two requirements, and since the biliteral Vi. might easily be mistaken for the Vibhaṅga of the Abhidhamma, — therefore there is (considering Canons 4 and 5) no choice left us[20] but to take the admirably suggestive Vin. as comprehensive designation of the whole Vinaya-piṭaka, and to distinguish its different parts simply by the volume-numbers.[21]

About so small a matter, my colleagues will ask, why so much wordy talk? kim anenātivistareṇa? And I answer, Nāivātra doshaḥ, the case is a typical one. It clearly shows how many-sided is the circumspection which may be used in the choice of fit designations. Let the scholar who has never been vexed and whose time has never been wasted by the lack of such circumspection in his predecessors, tell me that such circumspection is profitless!

Canon 3. — In the chosen designations, elements which are not readily suggestive or which are easily susceptible of several interpretations, should be studiously avoided.

This is indeed a corollary of Canon 2, or also, in some aspects, so to say, the converse of Canon 2; but the violations of Canon 3 have been so many and so gross as to call for special illustration and express condemnation.

To begin with, I need hardly say that the words piṭaka and nikāya and sutta should not be used as the basis of an abbreviation, for this practice has gone out of vogue, and rightly, since the words are far too

---

[20] Assuredly, no one would prefer Vna. or Vny. to Vin.

[21] This plan admits of easy reference to each of the editions, ed. O., ed. B., ed. S.

general and therefore lacking in suggestiveness, and all this apart from the fact (see below) that the initials P and N and S stand for so many other important Pāli words.

Secondly, and for like reasons, it is even more important that Mahā and Culla should not be included among the elements of text-titles to be abbreviated. The Bhikkhu-vibhaṅga, vol's 1 and 2 of the Siamese ed., is called Mahā-vibhaṅga, just as vol's 4 and 5 of the same are called Mahā-vagga. Part 2 of the Dīgha-nikāya (vol. 10) is the Mahā-vagga, and of the ten suttas of that vagga, the names of not less than seven begin with Mahā. Part 2 of the Khuddaka-nikāya (vol. 26) is the Mahā-niddesa; and the first of the three divisions of part 4, Paṭisambhidā-magga (vol. 28), is named Mahā-vagga. In short, there are so many Mahā-this's and Culla-that's, that, even if you are right in taking M as = Mahā and C as = Culla, the suggestiveness of the rightly guessed words is practically nil.[22] Hence the M. and C. of List 2 (for Vin. 1 and Vin. 2) are to be condemned without reservation, as are also the M. and Mah. of List 3 (for Vin. 1 and Mahā-vaṇsa).

Similarly, the terms vatthu and vagga and vaṇsa are objectionable. Hence I have preferred Bu. to Bv. for Buddha-vaṇsa. In like manner Abhi were better avoided. In List 2, Abh. means Abhidhammattha-saṇgaha; but in List 5 Abh. means Abhidhāna-ppadīpikā, for which List 1 has Ab. For these two words, both important, I do not see how the use of Abh can be avoided, and it is tolerable if we add for the one an s (Abhs.) and for the other a p (Abhp.).

Not only are certain words to be avoided; certain letters also are either to be avoided or else used with caution. This will be clear to any one on glancing over the table (II, p. 676) of what the American newspapers call "deadly parallels." The letter P has 10 meanings and stands for Paṭisambhidā-magga, Paṭṭhāna, and Parivāra; and (less objectionably, because in combination) for Peta-, Puggala-, and Pañca-, and also for -pāṭha, -pada, -piṭaka, and -paññatti. — Again, V has 8, and stands for Vibhaṅga and (List 4) Vinaya; for Vimāna-; for -vatthu, -vaṇsa, -vibhaṅga, -vagga, and (!)-vāra. — The letter S has 7 values: Saṇyutta-nikāya, Saṇghādisesa (! List 3); Sutta-; -sambhidā-magga, -saṇgaṇi, -saṇgaha, -sikkhā. — The letter N, or even the combination Ni, has 4: to wit, Niddesa and (List 3) Nissaggiya; -nikāya and -nipāta. And so has M, namely, Majjhima-nikāya, Mahā-vagga (= Vin. 1), and Mahā-vaṇsa (List 13); and -magga. In List 12, moreover, M. means (not Majjhima-nikāya, but) Münze; "aber natürlich auch Meile und Mitte." Finally, C means Cariyā-piṭaka and Culla-vagga; and I (besides suggesting the Roman numeral I) is too much like J.

[22] List 7 employs Mp., Mv., M-vaṇsa, and M-vastu.

Ambiguous combinations. — It is bad enough, albeit unavoidable, to use ambiguous single letters; but it is inexcusable to use ambiguous combinations.[23] Nevertheless, we find SN. for Saŋyutta-nikāya in List 8; and S.N. or SN. for Sutta-nipāta in Lists 2, 3, 4, 5, 6, 9, 10. Again, in List 5, MN. means Mahā-niddesa; while in Lists 2, 8, 9, 11, and 12 M.N. or MN. means Majjhima-nikāya. In List 2, Ps. means Paṭisambhidā-magga; while in List 8 it means Papañca-sūdanī. In List 8, Sv. = Sumaṅgala-vilāsinī; in List 12, SV. = Sutta-vibhaṅga. In List 7, Mp. = Mahāparinibbāna-sutta, and in List 8, Mp. = Manoratha-pūraṇī; but it might just as well mean Milinda-pañha, and MP. does so in List 12. In List 10, Mhv. means Mahā-vastu, although it suggests Mahā-vaŋsa quite as easily and is in fact used in that sense by Davids and Carpenter, in Sumaṅgala-vilāsinī, I., p. xvii. In List 5, PV. means Parivāra; but P.V. or Pv. means Peta-vatthu in various lists. Of the ambiguity of Abh. I have just spoken. If these things must needs be, then life is too short for us to spend it in trying to hold the eel of science by the tail.

Canon 4. — The individual titles of briefer texts which together form one larger coherent text with a comprehensive title, should be ignored, and the abbreviation should be based on the comprehensive title.

To illustrate: In List 3, as designations of parts of the Sutta-vibhaṅga of the Vinaya-piṭaka, we find Bhnīpār. for Bhikkhunī-pārājika, BhnīS. for Bhikkhunī-saŋghādisesa, and Bhnīpāc. for Bhikkhunī-pācittiya; but we are obliged to interpret, ex silentio, simple Pār. and S. and Pāc. as Bhikkhu-pārājika, etc. Although to these are added the very objectionable N. for Nissaggiya and P. for Parivāra, yet, even so, by no means all the parts of the Sutta-vibhaṅga are covered. Nor do the designations suggest the volume in which we are to look for the designated text. The texts themselves are lexicographically and otherwise so important that the constant recurrence of such illogical and blind and cumbrous abbreviations would be an annoyance as intolerable as it is gratuitous. The last volume of Oldenberg's Vinaya had appeared five years before List 3. Surely the logical and suggestive and simple Vin. 3, Vin. 4, Vin. 1, Vin. 2, Vin. 5 would have been vastly better, as we have already shown in another connection, pp. 679–680.

That this canon applies to the Vinaya-piṭaka and (see p. 678, ¶ 2) to the first four Nikāyas is as clear as sunshine. It is just as clear that it does not apply to the fifth, the Khuddaka-nikāya, the briefer

[23] Unless unavoidable, as in the digraph Dh for Dhamma- and Dhātu-, p. 689.

constituent texts of which do not by any means form one larger coherent text. That collection is an omnium-gatherum. As a whole, it differs greatly from each of the units that make up the four Nikāyas; and so does each of its 15 constituent parts. These parts, moreover, differ so, each from the others, that the title of each requires to be taken account of separately.

Canon 5. — The abbreviations should conform to some easily remembered general scheme of a set of classes. Unquestionably, for Pāli texts, the best scheme is one that shows at a glance the class to which a given text belongs by the number of letters employed in abbreviating its title: that is, a scheme of uniliteral, biliteral, triliteral, and quadriliteral abbreviations, — the abbreviations for each text of a given class consisting uniformly of one letter, of two, of three, or of four.

This canon is designed to increase the ready suggestiveness of the abbreviations, and so is close akin with Canon 2. The traditional classification[24] of the Pāli texts is such that they lend themselves with great ease to this scheme.

Davids's guiding principles are reprinted above, at p. 668, and his proposals appear in my Table II (p. 676), as List 4. For Vinaya he gives on p. 104, as alternative designations, "V. *or* Vin." Of the other 26 abbreviations of the names of Piṭaka texts, just 10 are uniliteral.[25] Of the remaining 16, 8 are biliteral, 6 are triliteral, and 2 are quadriliteral; or, if we count (as we most certainly should not: Canon 6) the digraphs kh, th, dh, bh, each as one letter, then 13 are biliteral and three are triliteral. — The underlying idea of the proposals of Davids is most valuable, and to his proposals I am indebted for the suggestion of my own. On the other hand, the actual working out of his own ideas is very unpractical and fragmentary. I am absolutely certain that his list of 1896 (List 4) would prove highly unsatisfactory for lexicon use.

Reverting to Canon 5. As that eminent and sagacious mariner, Cap'en Bunsby, justly observes,[26] "The bearings of this observation lays in the application on it." To the application of my observations, accordingly, let me address myself.

Uniliterals for the first four Nikāyas. — These first. If we followed the usual order of the books, we should designate Vinaya texts with uniliterals, Suttanta texts with biliterals, Abhidhamma texts with triliterals, and uncanonical texts with quadriliterals. We have seen,

[24] See Minayeff, Recherches sur le Bouddhisme, pp. 257–259.

[25] The principle of 1896 was to designate the Piṭaka texts, "as far as possible," with one letter, and later texts with three.

[26] Dickens, Dombey and Son, **1**, chap. xxiii. Cp. **2**, chap. xxx.

however (at pages 680, 682), that Vin. is by all odds the best designation for Vinaya; and (at p. 682) that each one of the first four Nikāyas demands one comprehensive designation, and that the texts of the fifth Nikāya stubbornly resist any such treatment. Taken by and large, the first four Nikāyas are surely the longest and most important texts of the second and third Piṭakas. Convenience and economy therefore dictate for the first four Nikāyas the briefest possible designations, that is, uniliterals; and (by extraordinarily good luck) the names of these four begin each, not only with a different letter, but also with an Oriental character for the transliteration of which only one Roman letter is needed and not a digraph. We shall surely make no mistake in settling upon D., M., S., and A. as designations for the Dīgha-nikāya, Majjhima-nikāya, Saṇyutta-nikāya, and Aṅguttara-nikāya respectively. So far, so good.

Biliterals for the Khuddaka-nikāya. — Coming now to the Khuddaka, the case is not so simple. The general title of the Nikāya cannot possibly be abbreviated by a single Roman letter, since it begins with kh. And even if it could, each of the 15 titles of the constituent texts demands (as we saw at p. 683) an independent abbreviation. Moreover, of those titles not less than four begin with a sound requiring a digraph (kh, dh, th) for its transliteration. It is evident that for the books of this Nikāya naught less than a biliteral will suffice. But (once more) this necessity is a very lucky one as fitting admirably into a scheme which modulates smoothly from uniliterals up (or down) to quadriliterals.

Triliterals for Vinaya and Abhidhamma. — For Vinaya texts we have already (p. 680) settled on Vin. Next, the seven texts of the Abhidhamma-piṭaka. The titles of two begin with Dh, while Vibhaṅga, like Vimāna-vatthu, begins with Vi. It is obviously impossible to give to all seven a distinctive designation of less than three letters without abandoning the whole system.

Excursus: Sequence of the Piṭaka-texts. — The sequence in which the Piṭakas are usually named is Vinaya, Sutta, Abhidhamma. Thoroughly cogent reasons, however, compel us to put the Sutta-piṭaka, with its uniliteral and biliteral designations, at the beginning of our scheme. After it comes naturally the Vinaya, with its triliteral designation; and along after the Vinaya comes the Abhidhamma, also with its triliteral designations. But this order (Sutta, Vinaya, Abhidhamma) is one which we may well regard as according with that of the historical development of the several parts of the canon. For there can be little question that the Sutta-piṭaka[27] represents in general the

[27] Cp. Neumann, Majjhima, 1, pp. x.–xi.

oldest strata of redactional precipitates, and no question at all that the Abhidhamma represents the latest.[28]

Buddhaghosa, in explaining at D.cm., I.22, how the Tipiṭaka, as an aggregation of collections (nikāyas), may be regarded as five-fold, says that it consists of the Dīgha, Majjhima, Saṇyutta, Aṅguttara, and Khuddaka, and proceeds: "Apart from the four Nikāyas, all the rest, namely, the entire Vinaya and Abhidhamma, and the fifteen aforesaid works, Khuddaka-pāṭha etc., are the word of Buddha." Then, continuing with a verse of "the ancients," he says: "And apart from these four Nikāyas, Dīgha and so forth, the words of Buddha other than those, are held to be the Khuddaka-nikāya."

Ṭhapetvā caturo p' ete nikāye Dīgha-ādike
Tad-aññaṇ Buddha-vacanaṇ Nikāyo Khuddako mato ti.[29]

The Gandha-vaṇsa expressly says [30] that the Khuddaka-nikāya consists of the usual 15 texts plus the Vinaya and the Abhidhamma. Accordingly, if we take Sutta and Vinaya and Abhidhamma as the sequence of the texts in our scheme, doubtless no one will make serious objection.

Quadriliterals for uncanonical texts. — If the scheme thus far has been rightly settled, we need have no hesitation in designating the titles of the post-canonical books by quadriliterals. Herewith are not included the commentaries (especially those of Buddhaghosa and Dhammapāla), which are discussed below.

Canon 6. — A digraph must be counted as two letters, never as one. This rule, as applied to Canon 5, is so absolutely essential and has been so wholly ignored, that it demands special and separate mention. If, on looking at an abbreviation, we must stop and go through the mental process of considering whether two separately printed characters are to be counted as one or as two, it is obvious that the advantage of a scheme of abbreviations in which the number of letters employed is highly significant, is wholly lost. This will be clear to any one upon examining List 4 as it appears in the original typography, JPTS.1896, pages 103–106. Here D. and Dh. alike are to be understood as uniliteral; Vbh. as biliteral; and Thig. as triliteral, — all being Piṭaka texts and intended to be designated with one letter. — Digraphs must on no account be split, as in List 1, where Abhidhāna-ppadīpikā is designated by Ab.

---

[28] Cp. Pischel's Buddha, p. 6.

[29] D.cm., I. 23; repeated for substance, Dhs.cm., p. 26; also Sdhs., p. 30, in JPTS.1890. Cp. also Childers, Dic'y, p. 282.

[30] Ed. JPTS.1886, p. 57, top; or Minayeff, Recherches, p. 237.

Canon 7. — With due regard to Canon 1, the designations should be as brief as possible.

"Brevity is the soul of wit," and, no less truly, the soul of an abbreviation. So no comment is needed upon this canon, but rather only upon its limitations. "What then," asks the etymologist, "what do you look for in an ab-*breviation*, if not for *brevity*?" Much, I answer, and above all things, ready suggestiveness (Canons 2 and 5). Brevity gained at a sacrifice of easy intelligibility is to be condemned absolutely. — To illustrate: the use of P., V., K., and Y., for Paṭṭhāna, Vibhaṅga, Kathā-vatthu, and Yamaka (as in Lists 2, 5), is most objectionable. Two counts lie against P.: it stands for Paṭisambhidā-magga and Parivāra (and seven other pertinent elements: p. 681); and it is not triliteral (p. 683). That the brevity of M. and D. for Mahā-vaṃsa and Dīpa-vaṃsa is too dearly bought appears from pages 681, 677. Although we are very familiar with Mil. for Milinda-pañha and there is nothing else that it can be mistaken for, we willingly add an n, simply to make it a quadriliteral, and for no other reason. As to J. for Jātaka, see pp. 677–678. Indeed, the comments on the previous canons abundantly illustrate the limitations of this one.

The foregoing canons state the more important principles which should govern the determination of a workable set of abbreviations. Clearly, they are well worthy of the consideration of a scholar. Several minor prescriptions, however, touching lesser but yet essential matters, ought not to go unheeded.

Canon 8. — Arbitrary distinctions. These should be carefully avoided. Thus the use of J. for the stanzas of the Jātaka alongside of Jāt. for the commentary (as in List 4) is too arbitrary, and needlessly so (use Jā. and Jā.cm.). This prescription condemns also the use, side by side, of SN. and Sn. in List 8.

Canon 9. — Alternative designations for the same text should be strictly excluded. Thus the "V. or Vin." of List 4, the C. and Vin. [2] for Culla-vagga of List 6, and the "Sās. or Sās. V." of List 13, are objectionable. So the "CAR. oder AR." of List 12.

Canon 10. — Typographical form should be duly regarded. The chosen designations should avoid, as far as possible, the use of letters requiring diacritical marks (macrons, dots, etc.). All the abbreviations of one or of two or of three letters here proposed by me do in fact dispense with diacritics, excepting Jā. for Jātaka and Ptn. for Paṭṭhāna. The quadriliterals show five macrons and one dotted ṭ, namely, in Dāvṇ., Sāvṇ., Jinā., Mūls., and Yogā., and Peṭa., all unimportant texts.

They should also avoid the juxtaposition of elements which are

typographically awkward.[31] Thus the **V. V.** of the Lists will at once be condemned by any one who has the "typographic sense;" and similarly **A. A.** (cf. List 10) for Aṅguttara-aṭṭhakathā.

The capitalization of the second of the initials representing the two members of a compound is unnecessary, and, as increasing sensibly the number of obtrusive characters on the printed page, gives to it an unrestful effect (macht das Satzbild unruhig: Baensch-Drugulin). This effect is aggravated by the interposition of a period between the two. Examples: **P. V.**, **K. V.**, **P. P.**; so **P. V. A.**, **K. V. A.**, List 4.

Comments on the abbreviations in their order. — Much of what is to be said in justification of this or that abbreviation has already been said by way of illustration of this or that canon. What remains I give in the order of the abbreviations concerned (as they appear in Table I) and with references to previous discussion.

Comment 1. The uniliterals. — D. and M. and S. and A. for the first four Nikāyas. Other things being equal, the fewer the letters, the less suggestive is the abbreviation. Hence the class of uniliterals should be kept within the very narrowest limits. They are in fact so few and have to be used so often, that they will be easily remembered. To maintain their efficiency, abbreviations, like domestic plumbing, should be used constantly.

Comment 2. The biliterals. — Texts of the Khuddaka-nikāya. Although the diaskeuasts have grouped the Stanzas of the Male Elders and the Stanzas of the Female Elders separately as Thera-gāthā and Therī-gāthā, the two texts are so truly one[32] that they should certainly be designated by the same letters, Th. The difference is most clearly and unobtrusively indicated by an appended Arabic 1 and 2; and is so indicated in fact by Davids and Carpenter in the edition of Sumaṅgala-vilāsinī, p. xvii. The like applies to the texts of the Exposition, Major and Minor; it is far more practical to have the differentiated term, Niddesa, come first, and the differentials last[33] (especially since those differentials are Mahā and Culla: see p. 681). Even Nd.$^{m.}$ and Nd.$^{c.}$ or Nd.$^{maj.}$ and Nd.$^{min.}$ are better than MN. and CN.; but Nd.1 and Nd.2 are better still.

---

[31] Or can be read as an ill-sounding or unpleasantly suggestive combination. To me, at least, the abbreviations Thag. and Thīg. (sic) have always suggested cruel Thugs and Dacoits rather than gentle Theras and Therīs.

[32] Observe that Buddhaghosa (D.cm., I. 15) says Vimāna-peta-vatthu Thera-therī-gāthā, treating these four texts of *the second* pentad as two groups.

[33] This principle is duly recognized by the administrations of the great metropolitan post-offices. Thus we have "London EC.," "Berlin SW.," not "EC. London," "SW. Berlin."

Counting these two couples (Th.1 and Th.2; Nd.1 and Nd.2) each as one, and rightly so, it then appears that of all the texts of the Khuddaka-nikāya only two, namely Peta-vatthu and Paṭisambhidā-magga, collide with their initials. Were these initials digraphs, my system would be wrecked. Happily they are not. It remains to difference them. — First, the differential for Peta-vatthu. The objections to vatthu and vaŋsa and their initial v (p. 681) are cogent, and I think Pe. is more suggestive than Pv. (Peṭakopadesa cuts no figure) and Bu. than Bv. (for Buddha-vaŋsa). But since Peta-vatthu follows Vimāna-vatthu in the usual lists and the two titles thus form a couple, I waive my objections and tolerate Vv. and Pv. This I do the less reluctantly, because Vv. and Pv. already appear in several of the older lists, because (despite the biliterality) Vi. may suggest Vinaya or Vibhaŋga and Vm. may suggest Visuddhi-magga, and because PV. (for Vin. 5) is now, I hope, quite out of court. — Secondly, the differential for Paṭi-sambhidā-magga. Neither Pa. nor Pṭ. will serve, since both are too vague. Possible are Ps. and Pm. Since this work is very often spoken of (so by Buddhaghosa) simply as the Paṭisambhidā (without magga), I deem Ps., despite its biblical suggestion (Psalm), preferable to Pm. — But this paragraph shows well how intricately the pros and cons interlace, and how full of compromises a system of this kind must needs be.

Khuddaka-pāṭha and Dhamma-pada: for these, the designations Kh. and Dh. go back to Childers, and Dh. appears in Lists 5 and 7; we need not regret that p does not figure in them (p. 681). For Udāna, Ud. is on several accounts better than U. For Iti-vuttaka, the designation "It." is better than "I.," which suggests the Roman numeral for 1 and looks too much like J. Nor will any one prefer Iv. to It. For Sutta-nipāta, Sn. is surely better than Su. (p. 680) or St. The next four in Table I have just been discussed. For Jātaka, the designation Jā. is better (all things considered, p. 678) than J. and more suggestive than Jt. For the next two, Nd. and Ps., see pages 687, 688. There is no objection to Ap. for Apadāna. On Bu. we have already touched. The use of p as non-initial part of a combination (compare page 681) in Cp., for Cariyā-piṭaka, might pass, if Cp. were not used also for the English word "Compare." The combination "Cp. Cp." in the sense of "Compare Cariyā-piṭaka" would be an inexcusable stone of stumbling. Juxtaposed *c* and *r* will not be mistaken for a Pāli phonetic combination (as in English *cross*), but will naturally be pronounced *char;* and since Ca. is vague, and identical with the enclitic conjunction ca (*τε*), I think Cr. is the best available biliteral for this text.

Comment 3. The triliterals. — For Vinaya, the use of Vin. is discussed at pages 679, 680. Next, Dhamma-saṇgaṇi. The biliteral Dh. stands for the oft-cited Dhamma-pada : and the s which converts that biliteral into the triliteral Dhs. is the only natural differential for Dhamma-saṇgaṇi. — For Vibhaṅga, Canon 6 forbids the use of Vibh. as a triliteral and of Vib. with split digraph, and so we are forced to take Vbh. — Coming to the difficult Kathā-vatthu : Kthv. counts as 4 letters and Ktv. is barred (Canon 6) ; Kav. and Kāv. are not suggestive ; and since uncombined K does not stand for anything else than Kathā, it would seem that Kvu. is the best available designation (in spite of the vatthu and the v : see page 681). — Next, Dhātu-kathā. That Dh. should stand for two things, Dhamma- and Dhātu-, is a pity, but it does not stand for anything else ; and, of the alternatives Dhā. and Dht. for Dhātu-kathā, neither seems to me better (Canon 2) than the only other feasible one, Dhk. — For Puggala-paññatti, Pug. is more suggestive than Pup., although both are very doggy. — For Yamaka, Yam. is satisfactory. — For Paṭṭhāna, Paṭ. is much too vague ; despite Canon 10, we must needs take the initial of each syllable and combine them to Pṭn.

Comment 4. The quadriliterals. — The Vaŋsas are so numerous that their designations should unquestionably be uniform (Canon 5), and nothing could possibly be more suggestive than vŋ. Far the most important are Dīpa-vaŋsa and Mahā-vaŋsa. It has been made amply clear that D. and M. may be put to much better use as designating Dīgha and Majjhima. With due regard to Canon 5, nothing could be more natural and suggestive than Dpvŋ. and Mhvŋ. The designations Tpvŋ. and Dṭvŋ. involve split digraphs : hence Thvŋ. and Dāvŋ. ; and, by analogy with Dāvŋ., rather Sāvŋ. than Ssvŋ. (cp. Canon 10).

Of the "other books," Visuddhi-magga, Milinda-pañha, and Abhidhāna-ppadīpikā are by far the most important. Although I have for years myself written Vm. for Visuddhi-magga, I think, since a quadriliteral is required, that Visu. is more suggestive than Vism. (which makes us think of vismaya) or Vsdm. or Vsmg. For Milinda, I choose Miln., rather than Mlnd. or Mlnp., as being more suggestive and because we are so familiar with Mil. For Abhp. and Abhs., see p. 681. On more than one account, Khus. and Mūls. are better than the Khus. and Mūl. of List 4. The commentaries are much better designated in the manner explained below. The very familiar and important Asln. may perhaps be tolerated, and perhaps also Samp. and Sumv. ; but, on the whole, Dhs.cm. and Vin.cm. and D.cm. are vastly better. For the rest, comment is dispensable.

Pāli commentaries upon the 27 canonical works: namely, the commentaries of Buddhaghosa (17),[34] Dhammapāla (7), Upasena (1), Mahānāma (1), and Buddhadatta (1). All of these commentaries are constantly and very naturally spoken of by Buddhist writers as "commentaries upon" or "explanations of" this or that work; but they nearly all have also each a fanciful name, by which it has become usual to designate them in the Occident. Some may raise the objection that it is premature to settle upon the best short designations of these commentaries now, while only so few are accessible to Pāli scholars in European editions. In reply I say (as I have already said, p. 679), that we must look into the future. At present only numbers 1 (part), 6 (part), 10, 11, 13, 14, 20 (extracts), 21, 23, and 25 have been published in Europe. But the Burmese editions either include, or will doubtless soon include, so many of these commentaries, and it will be so easy to make reprints of them in Roman letters, that we may well hope soon to have a large part of them available for easy use in good Roman type. And what more useful preliminary for a lexicon can there be than a systematic and careful exploitation of Buddhaghosa's glosses, as given in his commentaries? It is highly important, therefore, to settle, promptly and rightly and once for all, upon a system of brief designations of these valuable sources of lexicography.

To do this, we must see these fanciful Pāli titles set in a list, with their nearest English equivalents. They may best be put in tabular form, with the designation proposed by me at the left of the author-names, and with a number for convenient reference. All are ascribed to Buddhaghosa,[35] excepting ten. Of these ten commentaries, six (to wit, numbers 7, 8, 10, 11, 12, 13), all bearing the title Paramatthadīpanī, and no. 19, are ascribed to Dhammapāla,[36] and the remaining three are ascribed, one (no. 15) to Upasena,[37] one (16) to Mahānāma,[37] and one (18) to Buddhadatta.[38]

The following list accords with that of Childers, Dictionary, p. 67, except at numbers 8 and 13. To the Itivuttaka-commentary (no. 8) he gives the name Abhidhammattha-dīpanī, and he omits the Therīgāthā-commentary (no. 13), perhaps by oversight.

---

[34] Or 13, if we count the comm's on the last five of the seven books of the Abhidhamma as one; or 11, if we count all seven as one.

[35] Gnvŋ., pp. 59, 68.

[36] Gnvŋ., pp. 69, 60.

[37] Gnvŋ., pp. 70, 61.

[38] Gnvŋ., pp. 59–60.

TABLE III. — COMMENTARIES OF BUDDHAGHOSA, ETC.

1. On the First Four Nikāyas.

1	D.cm.	Buddhaghosa's	Sumaṅgala-vilāsinī	Auspicious Charmer
2	M.cm.	"	Papañca-sūdanī	Destroyer of Error
3	S.cm.	"	Sārattha-ppakāsinī	Illustrator of the Essential Meaning
4	A.cm.	"	Manoratha-pūraṇī	Fulfiller of Wishes

2. On the Khuddaka-nikāya.

5	Kh.cm.	Buddhaghosa's	Paramattha-jotikā	Luminator of the Supreme Meaning
6	Dh.cm.	"	Dhammapad-aṭṭha-kathā	Dhammapada-commentary
7	Ud.cm.	Dhammapāla's	Paramattha-dīpanī	Elucidator of the Supreme Meaning
8	It.cm.	"	" "	Elucidator of the Supreme Meaning
9	Sn.cm.	Buddhaghosa's	Paramattha-jotikā	Luminator of the Supreme Meaning
10	Vv.cm.	Dhammapāla's	Paramattha-dīpanī	Elucidator of the Supreme Meaning
11	Pv.cm.	"	" "	Elucidator of the Supreme Meaning
12	Th.1.cm.	"	" "	Elucidator of the Supreme Meaning
13	Th.2.cm.	"	" "	Elucidator of the Supreme Meaning
14	Jā.cm.	Buddhaghosa's	Jātak-aṭṭhakathā	Jātaka-commentary
15	Nd.cm.	Upasena's	Saddhamma-ppajjo-tikā	Illuminator of the Good Religion
16	Ps.cm.	Mahānāma's	Saddhamma-ppakā-sinī	Illustrator of the Good Religion
17	Ap.cm.	Buddhaghosa's	Visuddhajana-vilā-sinī	Charmer of the Purified
18	Bu.cm.	Buddhadatta's	Madhurattha-vilā-sinī	Charmer by Sweet Meanings
19	Cr.cm.	Dhammapāla's	Cariyāpiṭak-aṭṭha-kathā	Cariyāpiṭaka-commentary

3. On Vinaya. — On Abhidhamma.

20	Vin.cm.	Buddhaghosa's	Samanta-pāsādikā	Complete Clarifier
21	Dhs.cm.	Buddhaghosa's	Attha-sālinī	The Meaningful
22	Vbh.cm.	"	Sammoha-vinodanī	Dispeller of Folly
23	Dhk.cm.	"	Pañca-ppakaraṇ-aṭṭhakathā	Five-Treatise-commentary
24	Pug.cm.	"		
25	Kvu.cm.	"		
26	Yam.cm.	"		
27	Ptn.cm.	"		

Excursus: Books about Pāli books. — It is well to notice here a few books which treat of the titles and authors of Pāli books. — First, the Book-history or History of the books or Gandha-vaŋsa. The text was edited by Ivan P. Minayeff in the JPTS. for 1886, pages 54–80, and reprinted in his Recherches sur le Bouddhisme (Annales du Musée Guimet), 1894, pages 235–263. In this connection Mrs. Bode's extremely useful Index to the Gnvŋ., JPTS.1896, pages 53–86, should not be overlooked. — The text of the Saddhamma-saŋgaha was edited by a Cingalese in JPTS. for 1890, pages 21–90. — In 1892 Professor James Gray of Rangoon College published his Buddhaghos-uppatti or the historical romance of the rise and career of Buddhaghosa (London, Luzac & Co.). — The text of the Sāsana-vaŋsa, a modern work by Paññā-sāmī, A. D. 1861, was edited for the Pāli Text Society by Mrs. Bode, 1897. — In the Journal of the German Oriental Society for 1897, li. 105–127, Edmund Hardy published a paper on Dhammapāla. — All these works are of use in this connection and are cited by the following designations: Gnvŋ. (thus, when the original ed. is meant, JPTS.1886); Bode's Index; Minayeff, Recherches; Sdhs.; Gray; Sāvŋ.; Hardy.

The fanciful titles: confusions and uncertainties. — It is necessary to show the results that have come from the use of these titles, and that are to be expected from the continuance of this most reprehensible practice. We will take the numbers in their order.

No. 1, D.cm. This is designated oftenest as Sum., but in List 8 as Sv., which means Sutta-vibhaṅga in List 12. Parts of it are designated in List 1 as Br. J. S. A., Par. S. A., and Sām. S. A.: as to this, cp. page 678.

No. 2, M.cm. This has the euphonious designation "Pap." in Lists 2 and 5, and the biblical designation Ps. (suggesting Psalm) in List 8. But Ps. means Paṭisambhidā-magga in List 2, and so does PS. in List 5.

No. 3, S.cm. This is Sār. Pak. in List 5, Sār. being needed to distinguish it from Sad. Pak., no. 16.

No. 4, A.cm. This is Man. in Lists 5 and 10; but in List 8 it is Mp., which means Milinda-pañha in List 12, and Mahāparinibbāna-sutta in List 8.

No's 5 and 9, Kh.cm. and Sn.cm. In Lists 2 and 5 these are designated as Par. Jot., the addition of Jot. being needed because we have Par. Dīp. (no. 7); and in List 8 they are designated as Pj. But even if we use the cumbrous Par. Jot., it is impossible to know whether no. 5 or no. 9 is intended.

No. 6, Dh.cm. This is Dhp.C. in List 2; Dhp.A., in Lists 4 and 10; and Dhp.Com. in the PTS. ed. of D.cm.

No's 7–8, 10–13, Ud.cm., It.cm., Vv.cm., Pv.cm., Th.1.cm., Th.2.cm.

For Paramattha-dīpanī, the comprehensive fanciful name of the commentary on these six texts, we have in Lists 2, 3, 4, 5 the abbreviation Par. Dīp. (compare Par. Jot., above); but since this is an indication which does not indicate, List 4 adds: "Parts 3 and 5 quoted as Thig.A. and P.V.A."

For no. 9, see under no. 5; for no's 10–13, see under no. 7.

No. 14, Jā.cm. List 4 gives Jāt. for the commentary, and J. for the verses; but see p. 686, Canon 8.

No's 15 and 16, Nd.cm. and Ps.cm. Here again (as in the case of Par. Jot. and Par. Dīp.), cumbrous double designations are needed, Sad. Paj. and Sad. Pak. (so List 5).

No's 17–19 are unpublished, but List 5 gives Madh. Vil. for no. 18.

No. 20, Vin.cm. This is usually designated as Smp., but as Sam. in Lists 5 and 7.

No. 21, Dhs.cm. This is oftenest Asl.; but it is Aṭṭh. in List 5 and As. in List 8.

No. 22, Vbh.cm. This work, published (like no. 21) in a volume by itself in the Rangoon ed. of the P. G. Mundyne Piṭaka Press, has hardly received any designation among Occidental scholars.

No's 23–27. In the ed. just named, these last five form one volume and are printed in the order given by Buddhaghosa (D.cm. I. 17) or as in Table III, Kvu.cm. being put in the third place among these five (thus: Dhk.cm., Pug.cm., Kvu.cm.), instead of being put in the first. It would be useless to invent a comprehensive designation for the five. No. 25 has received the designation K. V. A. in Lists 4 and 10, and Kathāv. P. A. in List 13. No. 23 appears as Dhk. A. in List 4.

Different names for the same thing. — Polyonymy. We have heard of the student who, undergoing examination on the Homeric question, answered that "The Iliad was not written by Homer, but by another man of the same name." In India the trouble is often the other way, — it is the same man with another name. "The Hindus, even in historical documents and works, had the bad habit of designating one and the same person by different names of the same significance. Thus Vikrama-arka = Vikrama-āditya; Sūrya-matī = Sūrya-vatī."[39] So one of the three Elders at whose request Buddhaghosa wrote the Jā.cm., is called by him (I. 1) Buddha-deva, but by the Gnvṇ., p. 68, Buddhapiya. — Unfortunately, this is true not only of men, but also of texts. The Dhamma-saṇgaṇi is called Dhamma-saṇgaha by great Buddhaghosa himself at D.cm., I. 17; while in the Rangoon (Mundyne) ed. of

[39] So Bühler, Zeitalter des Somadeva, Stzbr. der Wiener Ak., 1885, p. 554.

Aṭṭha-sālinī, p. 408, lines 18–19 and 26, we read Aṭṭhasālinī nāma Dhammasaŋgah-aṭṭhakathā,[40] but in line 27, Dhammasaŋgaṇī-aṭṭhakathā.

The titles of such texts are justly the despair of Occidental librarians and bibliographers, who are inevitably at their wit's end in trying to perform the well-nigh impossible task of making these Oriental books available to Orientalists. Perhaps we ought not to blame the Hindus. With their erudition, profound in many ways, but narrow, they had no more conception of the many-sided knowledge indispensable for a modern librarian than they had of aerial automobiles or wireless telegraphy.

Different names for the same commentary. — Comm's on books of the Khuddaka-nikāya. — Comm. on Iti-vuttaka. The title Paramattha-dīpanī belongs of right to this text (see below, p. 695); but Childers, as noted above, calls it Abhidhammattha-dīpanī. Where he got this title I do not know. It is not given in the Gnvŋ. (p. 60), which simply calls it Itivuttaka-commentary. — Comm. on Jātaka. Buddhaghosa himself, at the beginning (pages 1^{21}, 2^{1}), calls the work Jātakass' Atthavaṇṇanā. — Comm's on Vimāna- and Peta-vatthu. Although the Gnvŋ., at p. 69, calls them simply Vimānavatthu-Petavatthu-ṭṭhakathāgandha, it gives to each of them somewhat earlier, at p. 60, the fanciful style of The Spotless Charmer, Vimala-vilāsinī. This title does not appear in the mss. of these two texts, according to Hardy, p. 107. Cp. again below, p. 695. — Comm. on Niddesa. I do not find the colophon of this anecdoton in any of the ms. catalogs. The Gnvŋ., at p. 70, says Saddhamma-ppajjotikā nāma Mahāniddesass' aṭṭhakathāgandho; but at p. 61, it is called (if I may coin the word) The Maintenancer of the Good Religion, Saddhamma-ṭṭhitikā nāma.

Comm's on Abhidhamma treatises. — The first and second have each a fanciful name, while the last five (see Table III) have one comprehensive title, The Five-Treatise-commentary; but all seven also are comprehended under the broader title, Account of the Supreme Meaning or Paramattha-kathā, by the Gnvŋ., which says, at p. 59, satta-abhidhamma-gandhānaŋ Paramattha-kathā nāma aṭṭhakathā. At p. 68 it is called simply the "commentary-book of the seven Abhidhamma books;" cp. also sattābhidhammagandha-aṭṭhakathā, at p. 60, line 3, and Abhidhamm-aṭṭhakathā, at p. 60, l. 15, and p. 69, l. 18, and Sdhs., p. 60, l. 18.

The same title for different texts. — Paramattha-dīpanī. — This means a dozen commentaries, if not more. Not less than six texts of the

[40] And so in Westergaard's Catal., p. 44, b, and in E. Müller's ed., p. 430.

Khuddaka-nikāya have a comm. bearing this title, to wit, nos. 7–8 and 10–13. Curiously, the title Paramattha-dīpanī is not even mentioned by the Gnvṇ. (see Bode, p. 67), except as title of a Ṭīkā on Bu.cm. (see below); but it is vouched for as a true title of the comm. on Therī-gāthā, on Peta-vatthu, and on Vimāna-vatthu (nos. 13, 11, 10: that is, the three published parts) by a line found in the colophon of each of them, to wit:

pakāsanā Paramattha-dīpanī nāma nāmato.

Cp. the Sdhs., p. 63, verses 32 and 27. The comm. on Udāna is spoken of by Steinthal, p. vii. of his ed. of the text, as "entitled the Paramattha-dīpanī;" and the comm. on Thera-gāthā is "called Paramattha-dīpanī," according to Oldenberg, p. xii. of his ed. of the text. Only in the case of the comm. on Iti-vuttaka was I unable to cite authority for entitling it Paramattha-dīpanī. Accordingly I wrote to Professor A. Cabaton of the Bibliothèque Nationale to inquire, and he very kindly informed me that in the colophon of the ms. in that library the comm. is indeed called "Paramattha-dīpanī, comm. on Iti-vuttaka."

Paramattha-dīpanī is a title applied, by the Sdhs. at least, to five other commentaries also, namely those on the last five texts of the Abhidhamma, nos. 23–27: for at p. 60, the supercommentary called "The Third Illustrator of the Supreme Meaning" (p. 696, note 43, below) is described as "a statement of the meaning of the Five-Treatise-commentary styled The Elucidator of the Supreme Meaning" (Pañca-ppakaraṇ-aṭṭhakathāya Paramattha-dīpaniyā attha-vaṇṇanā). I suppose this Paramattha-dīpanī must be Buddhaghosa's. And finally Dhammapāla's supercommentary on the comm. to the Buddha-vaṇsa is styled Paramattha-dīpanī.[41]

The "Parts" of the Paramattha-dīpanī. — As to the three "Parts" published by the PTS., namely, no. 13, in 1893, on Therī-gāthā; no. 11, in 1894, on Peta-vatthu; and no. 10, in 1901, on Vimāna-vatthu. — No. 13 is lettered on the back (from the bottom upwards) "Paramattha Dīpanī." No. 11 is lettered on the back (from the bottom upwards) "Dhammapāla's Paramattha-Dīpanī. Part III." No. 10 is lettered on the back (from the top downwards) "Paramattha-Dīpanī. Part IV." No further indication of the contents of any of these volumes is given on the back;[42] but the title-page of each does name the text to

[41] Gnvṇ., p. 60: cp. Bode's Index, pp. 67, 70.

[42] These negligences are doubtless petty ones. It is only a petty annoyance to take the book from the shelf upsidedown, and only a petty annoyance to have to take down two or three volumes before you get the right one; but such annoyances are gratuitous and have a cumulative tendency to impede rapid work.

which the volume forms a comment; and the cover of no. 13 (which I fortunately preserved) adds the information (not given on the title-page!) that that is "Part V."

How the numbers "V., III., IV.," as designations of these "Parts" of Paramattha-dīpanī, were arrived at, — this passes my comprehension. I do not find the individual commentaries designated as "Parts" in the colophons.[43] The matter is so confusing that even the confusion cannot be shown without a little table. In this the Arabic numbers at the left refer to Table III, and the Roman numerals at the left give the Parts according to their order in the canon.

No. 7	Part I.	Ud.cm.			
No. 8	Part II.	It.cm.			
No. 10	Part III.	Vv.cm.	Issued in	1901 as	"Part IV."
No. 11	Part IV.	Pv.cm.	Issued in	1894 as	"Part III."
No. 12	Part V.	Th.1.cm.			
No. 13	Part VI.	Th.2.cm.	Issued in	1893 as	"Part V."

If numbered according to the order in the canon, "Part IV." should have been called Part III., "Part III." should have been called Part IV., and "Part V." should have been called Part VI. If numbered according to the order of publication, "Part IV." should have been called Part III., "Part III." should have been called Part II., and "Part V." should have been called Part I. Evidently to cite any one of these six commentaries as a "Part" of Paramattha-dīpanī is sheer folly; and to cite it simply as "Par. Dīp." is wholly futile.[44]

Līnattha-ppakāsinī, Illustrator of the Hidden Meaning, is the title of at least six supercommentaries, namely, Dhammapāla's ṭīkās to nos. 1, 2, 3, 4, and 14 of Table III, and also a ṭīkā on the Kaṅkhā-vitaraṇī. — But enough! a glance at Mrs. Bode's most convenient Index will give a bird's-eye view of the thickets of this endless jungle and convincing proof of the folly of citing the fanciful titles.

Fanciful titles of books. — The main purposes of a title are two: (1) like the name of a man, it is to serve as a designation; and (2) it is to indicate the general subject of the book. Except for works of fiction and the like, titles which do not serve the second purpose are to be

[43] The ṭīkās on The Meaningful (no. 21), The Dispeller of Folly (no. 22), and The Five-Treatise-Commentary (no's 23–27) are indeed called respectively, by the Saddhamma-saṇgaha, "The First, Second, and Third Illustrators of the Supreme Meaning," Paṭhama-, Dutiya-, and Tatiya-Paramattha-ppakāsinī: see JPTS.1890, p. 60. Likewise at p. 59 we find "First, Second, Third, and Fourth Chest of Essential Meanings" (Sāratthamañjūsā) as names of ṭīkās on the four Nikāyas.

[44] The author of List 4 seems to have had glimpses of trouble ahead, when, after "Par. Dīp. = Paramattha Dīpanī," he added "Parts 3 and 5 quoted as Thig. A. and P. V. A."

unqualifiedly condemned. They have been common, however, not only with writers of Pāli and Sanskrit in Ceylon and India, but also with those of other lands and ages. In Sanskrit, for instance, we have a work entitled The Poet's Secret, Kavi-rahasyam. This is not a vision of Calliope in the grove upon Helicon, but (God save the mark!) a treatise of Sanskrit roots. A work upon Hebrew synonyms by Salomon Urbinas (Venice, 1548) is entitled Tabernacle of the Covenant (Tentorium Conventus or Ohel Mo'ed). A supercommentary to the biblical commentary Rashi, as being the offspring begotten from the spiritual loins of Rabbi Leo of Prague (about 1590), is called The Lion's Whelp (Catulus Leonis, Gur aryeh, with reference to Genesis 49.9). A treatise of the Divine clemency by William Sibb is entitled Bowels Opened, and is cited as Sibb's Bowels Opened. Among the fanciful titles of Cotton Mather's works is found one, "Edulcorator. A brief essay on the waters of Marah sweetened."

Unserviceableness of the fanciful titles of these commentaries. — In giving English equivalents of these titles (in Table III), I have used the utmost pains to reproduce the essential peculiarities of the originals. If a Pa-jjotikā is an Il-luminator, then a Jotikā should be a Luminator. As serving the second purpose of a title (cp. page 696), nothing could belie itself worse by emptiness than "The Fulfiller of Wishes." My equivalents make clear how utterly unserviceable the fanciful titles are. What difference in meaning is there between a Destroyer of Error and a Dispeller of Folly (no's 2 and 22) such as might help us to associate the one with the Majjhima and the other with the Vibhaṅga-ppakaraṇa? And when it comes to holding surely in memory the fact that the Illuminator (Pajjotikā) of the Good Religion is the comm. on the Niddesa, while the Illustrator (Pakāsinī) of the same is the comm. on the Paṭisambhidā, — for me, I confess, it 's like trying to keep my grip on a pendent icicle. The differences between no's 3 and 5 and 7 (see Table III) are just as elusive. Even if this were not so, the fact that the same fanciful name is applied to more than one text quite defeats the usefulness of the name (see p. 694, end).

The Hindus often ignore these fanciful titles. — Buddhaghosa does indeed refer (in his Attha-sālinī, p. 97) to his Complete Clarifier by its fanciful title, but explains that it is the comm. on the Vinaya: Atthikehi pana Samanta-pāsādikaṇ Vinay-aṭṭhakatham oloketvā gahetabbo (cp. p. 98). Later writers, like the author of the Gnvṇ. (passim), speak of a given commentary, just as we should do, simply as a commentary, that is, as an aṭṭhakathā or vaṇṇanā or atthavaṇṇanā or saṇvaṇṇanā of such and such a text, and add the fanciful title or not, as the case may be. And so do the writers of the colophons. Thus the Gnvṇ., p. 59,

enumerating Buddhaghosa's works, says: The commentary, Sumaṅgala-vilāsinī by name, upon the Dīgha-nikāya, Dīgha-nikāyassa Sumaṅgala-vilāsinī nāma aṭṭhakathā. The colophon to the Kvu.cm., p. 199, JPTS. 1889 (cp. p. 231, ed. Rangoon), says: Kathāvatthu-ppakaraṇaṇ . . . tassa niṭṭhitā atthavaṇṇanā. . . . Kathāvatthu-ppakaraṇa-aṭṭha-kathā niṭṭhitā. Why should we be more Hindu than the Hindus?

The fanciful titles should be ignored by us also. — Long ago I heard a jocose account of the method of weighing hogs in Arkansas. They make fast the hog to one end of a rail, balance the rail on a fence with stones fastened to the other end, and then guess how much the stones weigh. Those stones correspond to our fanciful titles. Why tell a student that a citation is from the Par. Jot.? He has first to find out that Par. Jot. means Paramattha Jotikā. Secondly, he must find out what the texts are which have a commentary bearing that name. Thirdly, he must find out which of those texts (in this case Khuddaka-pāṭha or Sutta-nipāta) is intended. Having got so far, he is just as far as he would have been, if, in the first place, we had told him that the citation was, for example, from the commentary on the Sutta-nipāta or, briefly, from the Suttanipāta-commentary or Sn.cm.

The abbreviation "cm." for "commentary." — Since then the use of the fanciful titles is a blameworthy indirectness, the commentary on a given text should be spoken of by us uniformly as "the commentary on" that text, or, briefly, "the . . . -commentary." Thus we ought not to speak of "the Sumaṅgala-vilāsinī," but rather "the commentary on the Dīgha," or, briefly, "the Dīgha-commentary." For this phrase, "the . . . -commentary," it remains to devise a uniform and direct and suggestive and simple abbreviation.

In the "Contractions" given on p. xvii of Davids and Carpenter's ed. of Sumaṅgala-vilāsinī, we find three commentaries designated in three different ways: namely, Dhammapada-commentary as Dhp. Com.; Jātaka-commentary as J.; and Vinaya-commentary as S.P. Such lack of uniformity, if carried far, would be exceedingly embarrassing. — Lists 1 and 4 and 10 use A., the initial letter of aṭṭha-kathā, the Pāli word for "commentary," and List 13 uses Ak. This again is a useless indirection. — Aufrecht, in his Catalogus catalogorum, uses a turned C (Ↄ) for commentary, and two turned C's with a stroke (ↃↃ) for super-commentary. Personally, I like this; but as it is too arbitrary for general use, and suggests withal the "scruples" of Apothecaries' Weight, I scruple to use it. — The designation may best be something that suggests, not only the English word "commentary," but also its various equivalents (Fr. commentaire = It. commentario = Sp. co-

mentario = L. commentarium = G. Commentar). Hence, not Cy. nor Comm. (which last is long). Lists 2 and 11 have C, which is a capital and is too short and suggests Culla, etc. Either com. or cm. would serve very well; but since cm. is as readily suggestive as com., and shorter, and does not suggest anything else, I think that cm. is on the whole the best.

Supercommentaries. — The same objections to fanciful titles are cogent here as before. Moreover, the Hindus often employ a special word for a supercommentary, namely, ṭīkā. Thus they apply this name to the very important supercommentary of Ānandagiri upon Çaṇkara's commentary (bhāshya) upon the Upanishads. This word ṭīkā is a short and convenient one; and since it begins with a characteristic and very rare initial, ṭ, and one which is very suggestive, and since supercommentary is a long word and difficult to abbreviate satisfactorily, I favor designating these works by ṭ. For Dhammapāla's supercommentary upon Buddhaghosa's commentary entitled Destroyer of Error or Papañca-sūdanī, we write, not Līnattha-ppakāsinī (which may be any one of six different things : cp. p. 696), but simply M.cm.ṭ., and read it as Supercommentary on the Majjhima-commentary.

Methods of designating the manuscripts. — In classical philology, the codices are named after persons who once owned them (thus the Vossianus of Ovid), or after the places where they are kept (thus, Parisinus, Guelferbytanus; Bodleianus, Vaticanus).[45] In a discipline which has so long been cultivated, it would be a questionable proceeding to depart from long-accepted usage, especially in the case of mss. celebrated the world over. But Pāli philology is very young, and definitive designations are in large measure yet to be made. Considering broadly the ways of literary tradition in the Orient, the multiplicity of the mss., and the inevitable modernity of many of them, the complete insignificance of temporary ownership, and the comparative insignificance of the place of keeping, — it is evidently a headless thing to

[45] Sometimes even the material employed gives the name to a ms. Thus the world-famed ms. of Ulfilas at Upsala is called the Codex argenteus, because it is in letters of silver on purple parchment. The first Cingalese ms of the Kathāvatthu is designated as P, either because it belonged to a Professor, or, more probably, because it is written on Paper leaves as distinguished from Palm-leaves. This reminds me of the old woman who always marked the upper crust of her pies, not only her mince-pies but also her apple-pies, with "TM" meaning in the one case "'T is mince," and in the other case "'T aint mince." — For the benefit of the dwellers in partibus, I observe that mince-pies are made of pastry filled with minced meat, that 'T is = It is, and that 'T aint = It is not.

follow blindly the procedure of Hellenists or Latinists, good or bad as that may be. And in fact, in looking over the prefaces of the various editions of Pāli texts, I have been so struck by the abominable and needless confusion of the sigla codicum, that I take this opportunity to urge a rational course of procedure.

Four classes of Pāli mss. to be clearly distinguished. — The material for editions of Pāli texts consists of mss. in the Pāli language, and written, some in Burmese letters, some in Cingalese, some in Kambodian, and some in Siamese letters. It is, in the first place, to any one who has even a slight knowledge of these four alphabets, as plain as a pikestaff that the really important thing for us to know concerning a given reading as reported in an apparatus criticus is not whether the ms. in which it appears belonged twenty or thirty years ago to Richard Morris or to Sir Arthur Phayre, nor whether it was kept in Copenhagen or Chicago.[46] What we do greatly need to know about a given reading is this, In what country did the ms. containing it originate, and in what alphabet is it written?

Country of origin. Alphabet used. — Why these two matters should be indicated by the siglum may be shown by an example or two. There are certain peculiarities of orthography proper to mss. coming from Burma, and others proper to mss. coming from Ceylon. If, in a given passage, we know from the sigla that, for instance, the ms. which reads veḷu is from Burma, while the ms. reading veṇu is from Ceylon, we may very well discount that fact[47] and let it pass without special comment. The provenience of the ms. is here the essential question. In other cases the essential question may be, In what alphabet is the reading given? In the Cingalese alphabet, for example, y and s are confusingly similar, while t and n are almost desperately indistinguishable. In Burmese, on the other hand, there is not the slightest danger of confusing t and n. Now, taking for example[48] the passage Pv. iv. 6^5, if we know that the distinction between santo and yan no in Cingalese letters is not worth a fig, and that one Burmese ms. reading yaŋ no is worth twenty Cingalese mss. with the unintelligible santo, the fact that the unintelligible santo is in Cingalese letters is the fact of prime importance.[49]

[46] The sigla used in the Aṅguttara (see below) tell us just the things that we do not need to know, and most effectually conceal from us all that we do. They are models of badness.

[47] See Davids and Carpenter, preface to D.cm., I., p. xv.

[48] Cp. Minayeff's ed. of Pv., p. 63, verse 5, with Hardy's ed. of Pv.cm., page 261.

[49] And yet this one little fact is not to be known from Minayeff's ed. except at a cost of precious minutes! See his preface, p. iii., top, p. v., bottom, p. vi., top.

Both the Burmese and the Cingalese alphabets abound in groups of confusingly similar letters. Thus in Burmese we have the groups: bh and h and s; te and vo; dh and m; ṭ and ḍ; ñ and u (initial). In Cingalese we have: bh and h and g; t and n; s and y; v and c; ch and j; ph and th and e (initial); m and o (initial).[50] It is because the points of confusion are differently located in the several alphabets that a ms. of one class often proves to be an effectual check (Kontrolle) upon a ms. of another.[51]

Group-letter with exponent, for an individual ms. — The logical conclusion from all this is clear. The sigla must show, each on its face, to which one of the four groups or classes the ms. belongs. Nor is there the slightest difficulty in devising such sigla, as the next paragraph shows. The letter which indicates the group I call the group-letter. This in the first place. — In the second place, each siglum must of course indicate the individual ms. of the group to which the ms. belongs. This also is very simply and easily done, namely, by placing after the group-letter (which must be a capital) a small letter or an Arabic numeral. This letter or numeral I call an exponent.

Determination of the group-letters. — B = Burmese; C = Cingalese; K = Kambodian; S = Siamese. — The word "Burmese" is never written[52] with any other initial than B. Nor can there be any doubt that S is the only available abbreviation[53] for "Siamese." It is quite true that "Singhalese" or "Sinhalese," like the older forms of the name of the island, Sanskrit Siṁhala-dvīpa, Pāli Sīhala-dīpa,[54] is very commonly spelled with an S, in English as in German; and true also that "Cingalese" and "Ceylonese" are in irreproachably good use[55] and are spelled with a C; but for the name of the island, "Ceylon," although it was formerly written[56] with S and Z, the spelling with C is now the fully established one in English and French and German. And since the necessity of employing S for "Siamese" is inexorable, we have no

---

[50] On the other hand, both in Burmese and in Cingalese, t is clearly distinguishable from ṭ, and n from ṇ.

[51] Windisch has made most useful observations on this subject in the preface to his Iti-vuttaka (1889), p. iv.; and so has Hardy in the preface to his ed. of the Pv.cm. (1894), p. vii. Cp. also Hardy's remarks on p. v. of his preface to Aṅguttara, vol. V., and among them this: "There is no ms. nor any set of mss. which can be relied upon indiscriminately."

[52] Since we are not likely to be so pedantic as to adopt the form Mranmā.

[53] It would indeed be far-fetched pedantry to use a Th (for Thaĭ)!

[54] For the origin of the name, see Mhvṇ., vii. 42, ed. Geiger.

[55] Linschoten, in 1598, writes Cingalas: see Yule-Burnell, Hobson-Jobson, s.v. Singalese.

[56] See Hobson-Jobson, s.v. Ceylon.

choice left us, as between S and C, for the mss. of Ceylon, and must perforce use C. And although either K or C would serve for "Kambodian" or "Cambodian," it is most fortunate that we have a choice[57] and can avoid using the preëmpted and ambiguous C by employing the unambiguous K.

The most important one of these four designations, C (and not S) for Cingalese, was employed in 1877 by Fausböll in the first volume of the Jātaka. Again, in 1885, in his ed. of the Sutta-nipāta, he goes still farther on the right course, and designates his Burmese mss. by B and his Cingalese mss. by C, distinguishing the individuals of each class by suggestive exponents. Thus B^a is the Burmese ms. of the Asiatic Society of London, and B^i is that of the India Office. C^k is the Cingalese ms. in Kopenhagen, and C^b is that of the British Museum. Two years later, in 1887, no less than three, and those the most important, of the four designations (B = Burmese, C = Cingalese, S = Siamese) were all settled, and settled wisely, by Fausböll in his preface to the Jātaka, vol. 4, p. vi.

The exponents. — The exponents may very well be either Arabic numerals or small letters, or both numerals and letters may be used together. I think the numerals (but only from 1 to 9) are better than the letters, unless it is desired to suggest by a small letter the name of some especially famous library or scholar. Numbers with two digits should be avoided; if there are more than nine authorities in a given group, numbers and letters may be used together as exponents.

Typography of the designations of the mss. — The group-letter should always be a capital letter, and no period or other mark of punctuation should be used after it as a part of the designation.[58] The use of a digraph as siglum is not to be tolerated: thus Ph for Phayre should be avoided. The exponents may be set either as "superiors" (thus: B^1) or else so as to be on a line with the group-letter (thus: B1);[59] but the best and easiest way of all is to set the exponents with a hybrid type, of which the face is two points smaller than the body (thus: B1). If letters (not numbers) are used as exponents, they should certainly be small letters, never capitals;[60] and I think it is better that they

[57] In the Mhvṇ. of 1908, the editor chooses C for Kambodian, although he had already chosen K for it in List 13.

[58] After the group-letter as a part of a sentence in which it may occur, any appropriate mark of punctuation may of course be put.

[59] Never below the line; the bad effect of this method is exemplified in vol. III. of the Aṅguttara.

[60] Volume II. of the Aṅguttara shows the clumsy effect of capitals used as exponents.

should be Roman and not Italic (Cursivschrift).[61] The exponents should be separated, each from its neighbors (but not from the group-letter), by a comma (thus : Bi, e, 9).[62]

Confusion of the designations in texts already issued. — In what follows, the editions of the Pāli Text Society [63] are intended, except in the case of the Jātaka and Vinaya. Some of the texts (Vv., Bu., Cr.; Dhs., Pug.) have no apparatus criticus and hence no sigla codicum.

The principle underlying Fausböll's procedure in the Sutta-nipāta (1885) was expressly enunciated in 1886 by the editors of the D.cm. (preface, p., xii), who say: We "give the Sinhalese tradition as our text, and . . . add the Burmese readings in our notes. And it is to make this perfectly clear and easy to the reader that we have adopted the plan of naming the Sinhalese mss. not D., T., etc., but S^d, S^t, etc. When we are able to quote mss. in Kambojan characters, we shall designate them on the same principle as K^d, K^t, etc."

The principle is absolutely correct; but its enunciators or authors, in using S instead of C for Cingalese, have applied it with such lack of prevision and circumspection as largely to defeat their purpose. For the results, see below, under Dīgha, etc. It is most amazing and unfortunate that Fausböll's good example was not duly and generally heeded, and that the principle just rehearsed was put into practice so badly. The editors of Pāli texts assuredly *possess* discernment enough to recognize the excellence of Fausböll's procedure, and wisdom enough to follow it; but in this matter they have been simply heedless and have failed to *use* those qualities. If scholars would uniformly adopt the sigla here proposed, the economy and convenience and utility of them would be very great, and would be surely recognized by all who tried them.

To make this clear, it is worth while to show up the existing confusion. This may be summarized as follows: 1. In some cases, the mss., without any reference to the groups to which they belong, are designated by haphazard sigla, which convey no idea as to the origin of the ms. or the alphabet in which it is written. These sigla are so arbitrary

---

[61] Fausböll's Sutta-nipāta shows small italics used as exponents.

[62] I may say in this place (for lack of a better): If the apparatus criticus is given in the foot-notes, with reference-numbers corresponding to numbers in the text above, then the reference-numbers at the foot (not in the text) may well be set in a black-faced type, and they should certainly be set with columnar alignment.

[63] I beg the reader not to think that I wish to detract in the smallest degree from the very great merit of the services rendered to science by the Managing Chairman of the Pāli Text Society. Nothing could be farther from my wish. My sole purpose is to show how hurtful the present lack of agreement and system is, and to put an end to it.

and unsystematic that it is neither possible to memorize them, nor worth the while, if possible; and one set of them has, as a rule, nothing to do with another set. — 2. In other cases, the mss. are designated with reference to the groups to which they belong, but the group-letters are in part ill-chosen and the choices of different editors disagree. C is used for Cingalese and Kambodian, and S is used for Cingalese and Siamese. Or, to put it the other way, Cingalese is designated by C and S; Kambodian, by C and K; and Siamese, by S and K and Si. The details follow.

Dīgha-nikāya. — In vol. I. (1890) the readings of the Burmese mss. were designated by B with exponents, and those of the Cingalese mss. by Ś with exponents. This was in accord with the principle stated in 1886 in the preface to D.cm. (reprinted above, p. 703). When vol. II. (1903) appeared, the Royal Siamese ed. had meantime become available, and it was necessary to cite its readings. Instead of changing from S to C for Cingalese (so as to have S free to use for Siamese), the editor stuck to his short-sighted error, and, quite forgetting his promise (above, p. 703) to use K for Kambodian, he designated the Siamese readings by K, because, forsooth, they are (preface to D., II., p. viii) "the readings of mss. written in the Kambojian character"! Since a new edition in Kambodian characters is now expected from Bangkok, it remains to see how confusion will be still further confounded.

Majjhima-nikāya. — In vol. I., Trenckner designated his Burmese ms. by M, and his Cingalese ms. by A. In vols. II.–III., his successor, Chalmers, adopting the correct principle (as in D.cm.), but with the faulty application, changed the sigla and designated his Burmese ms. by B^m, his Cingalese by S^k S^t, and the Siamese ed. by Si.

Saṇyutta-nikāya. — Feer designated his Burmese mss. by B^1 B^2, his Cingalese mss. by S^1 S^2 S^3, and his ms. of S.cm., "in Siamese-Cambodgian characters," by C.

Aṅguttara-nikāya. — In vol. I. (1885) Morris designates his Burmese ms. by Ph (= Phayre); his Cingalese mss. by T (Turnour), Ba and Bb (British Museum), D (Davids), Tr (Trenckner); and his Cingalese mss. of the A.cm. by Com. In vol. II. (1888) he changes his system of designations, probably in deference to the views of the ed's of D.cm. (given above, p. 703): here his Burmese ms. is B.K. and his Cingalese mss. are S.T., S.D., S.Tr., S.M. — typographically most awkward. In vol. III. the lamented Hardy designates his Burmese authorities as M., Ph., M_8; and his Cingalese as T., M_6, M_7, M_9, M_{10}, T_1; and adds new confusion by introducing S with the meaning, not of Cingalese, but of Siamese. In short, the whole system (or rather hotch-potch) of sigla is so desperately muddled as almost wholly to defeat the purpose of an apparatus criticus.

Udāna. — Steinthal designates his Burmese ms. by A; his Cingalese mss. by B and D; and his ms. of the commentary by C.

Iti-vuttaka. — Windisch enumerates his mss. very properly in two distinct series, and his first Burmese ms. is called B and his first Cingalese ms., C; but he has not carried out this good beginning.

Sutta-nipāta. — Fausböll's edition is not mentioned here as an instance of confusion, but rather by way of calling attention to his admirable procedure described above, p. 702.

Peta-vatthu. — Minayeff uses B for his Burmese ms., and C, D, C^1, D^1 for his Cingalese.

Thera-gāthā, Therī gāthā. — In the prior text, the Burmese mss. are A and B, and the Cingalese are C and D. In the latter, the Burmese mss. are B, L (London), P (Paris), and C (commentary); and the Cingalese ms. is S (Subhūti).

Jātaka. — As early as 1877 Fausböll used the excellent method described above, p. 702. In his preliminary remarks to vol. 4 (1887), he gives B, C, and S as the proper abbreviations for Burmese, Cingalese, and Siamese; and in vol. 5, a Siamese ms. is cited in the notes as S^{dr}.

Paṭisambhidā-magga. — Fausböll's good example is wholly disregarded. Burmese is M (Mandalay); Cingalese is S; and (as in Dīgha II.) Siamese is K.

Vinaya. — The designations of the London ed. (1879–1883) vary by volumes, and so perplexingly as to baffle even a good memory. If, in designating the editions of the Mahā-bhārata, we called the Bombay edition C and the Calcutta edition B, we might remember it as a case of contraries; but not even that unhappy makeshift will serve us here, as the table shows.

Volume.	Burmese mss.	Cingalese mss.
I.	A C E	B D
II.	A C D	B
III.	A C	B D
IV.	A B C D	
V.	A C D	B

Vibhaṅga. — Here, as in Dīgha II., Burmese is B, Cingalese is S, and Siamese is K (Kambodian).

Kathā-vatthu. — Burmese is M (Mandalay); Cingalese is S for palm-leaf mss., and P for the paper ms. (cp. p. 699, note, above), and (as in Dīgha II.) Siamese is K.

Paṭṭhāna. — The Burmese authorities are B and R (the Rangoon print); Cingalese is S; and Siamese (again: Behold how great a matter a little fire kindleth!) is K.

Mahā-vaṃsa. — In the edition of 1908 (see p. LVI), the Burmese mss. are designated by B, the Cingalese by S, and the Kambodian by C.

Group-letter, without exponent, for a group of mss. — It is a very considerable advantage of the system proposed by me, that a group-letter may be used, without the exponents, to designate collectively all the manuscripts of that group. Thus, in the forthcoming Visuddhi-magga, B1 and B2 represent two Burmese mss., and B9 a Burmese printed text; while B, without exponents, is the simple and natural designation of all three Burmese authorities collectively. Similarly C1, C2, C3, C4 represent four Cingalese mss., and C0 the Colombo printed text; while C alone means all these five authorities. In like manner, when occasion arises, K may be used alone for all the Kambodian authorities, and S for all the Siamese.

At first I thought of this advantage merely as one incidental to the use of the system of group-letters; but I now deem this simple and natural way of designating all the mss. of a group collectively to be an essential and very valuable part of the system. The presence or absence of exponents is therefore also an essential matter. The question then arises, What shall we do when a single ms. forms a "group"? When an editor has only one ms. of a given group (Burmese, for instance), so that that ms. alone constitutes the entire group, it seems at first blush immaterial whether he calls it B1 or B; but for this case I propose the following rule: If he cites the ms. *as an individual ms.*, let him cite it with an exponent, thus, as B1 or Ba; if he cites it with other groups (for example, with CKS) *as a group*, let him cite it without an exponent. Thus BCKS would mean each and every authority of all four groups.

Feer, in the Saṇyutta, I. (1884), p. xii., uses SS. as a designation of S^1, S^2, S^3, taken collectively. Morris, in the Aṅguttara, I. (1885), p. 102 and later, uses SS. and later S.S., apparently to designate his Cingalese authorities collectively. He gives no explanation that I can find, but seems to be following Feer. Since, in designating an individual ms., an exponent should always be used with the group-letter, it follows that the use of the group-letter without an exponent is amply sufficient and characteristic as a designation for all the mss. of that group collectively. Feer's duplication of the group-letter is therefore needless.

In the Mahā-vaṃsa of 1908 (see pages V, VI, VII, LVI), the editor comprehends his Burmese mss. B1 and B2 under the designation X; his Cingalese mss. S1, S2, S3, S4, S5, and S6 under the designation Y; and his Kambodian mss. C1 and C2 under the designation Z. In practice, this is extremely confusing. The confusion in the use of

sigla is already so great (p. 703) that it is well-nigh impossible to remember their meanings. To superimpose the difficulty of remembering a new set of collective designations is a most regrettable procedure, and all the more so because they are so indirect and so needless.

Postscript. — May 21, 1909. Letters received this morning from H. R. H., Prince Vajira-ñāṇa, and dated Pavara-nivesa Vihāra, Bangkok, Siam, April 11, 1909, report that the publication of the second edition of the Siamese Tipiṭaka (referred to above, at page 667) and of the first edition of the commentaries is at a standstill, apparently on account of the difficulties with the introduction of the Kambodian types. His Royal Highness adds that he is editing Buddhaghosa's Dhammapada-commentary, and expects to complete the first volume, containing one half of it, in May, 1909. — C. R. L.

VOLUME 43.

1. MORSE, H. W. — Studies on Fluorite: (IV.) The Kathodo-Luminescence of Fluorite. pp. 1–16. 1 pl. June, 1907. 35c.
2. GREENMAN, J. M. — (I.) New Species of *Senecio* and *Schoenocaulon* from Mexico; (II.) ROBINSON, B. L. — New or otherwise Noteworthy Spermatophytes, chiefly from Mexico; (III.) ROBINSON, B. L., and BARTLETT, H. H. — New Plants from Gautemala and Mexico collected chiefly by C. C. Deam; (IV.) FERNALD, M. L. — Diagnoses of New Spermatophytes from Mexico. pp. 17–68. June, 1907. 50c.
3. MARK, E. L., and COPELAND, M. — Maturation Stages in the Spermatogenesis of Vespa maculata Linn. pp. 69–74. June, 1907. 15c.
4. BELL, L. — The Physiological Basis of Illumination. pp. 75–96. September, 1907. 30c.
5. PEIRCE, B. O. — On the Determination of the Magnetic Behavior of the Finely Divided Core of an Electromagnet while a Steady Current is being Established in the Exciting Coil. pp. 97–182. September, 1907. $1.20.
6. SHUDDEMAGEN, C. L. B. — The Demagnetizing Factors for Cylindrical Iron Rods. pp. 183–256. September, 1907. $1.15.
7. LEWIS, G. N. — Outlines of a New System of Thermodynamic Chemistry. pp. 257–293. October, 1907. 40c.
8. SANGER, C. R., and BLACK, O. F. — The Quantitative Determination of Arsenic by the Gutzeit Method. pp. 295–324. 2 pl. October, 1907. 40c.
9. SANGER, C. R., and BLACK, O. F. — The Determination of Arsenic in Urine. pp. 325–340. October, 1907. 25c.
10. RICHARDS, T. W., and WREDE, F. — The Transition Temperature of Manganous Chloride: A New Fixed Point in Thermometry. pp. 341–350. November, 1907. 20c.
11. KENT, N. A., and AVERY, A. H. — Difference in Wave-Lengths of Titanium λλ 3900 and 3913 in Arc and Spark. pp. 351–361. November, 1907. 25c.
12. BAXTER, G. P., and WILSON, J. H. — A Revision of the Atomic Weight of Lead. Preliminary Paper. — The Analysis of Lead Chloride. pp. 363–373. December, 1907. 15c.
13. PIERCE, G. W. — A Simple Method of Measuring the Intensity of Sound. pp. 375–395. February, 1908. 30c.
14. TROWBRIDGE, J. — Longitudinal Magnetic Field and the Cathode Rays. pp. 397–404. February, 1908. 15c.
15. BELL, L. — Note on Some Meteorological Uses of the Polariscope. pp. 405–412. March, 1908. 15c.
16. PARKER, G. H. — The Sensory Reactions of Amphioxus. pp. 413–455. April, 1908. 45c.
17. DICKEY, W. P. — On Delays before ἀναγνωρίσεις in Greek Tragedy. pp. 457–471. May, 1908. 25c.
18. RICHARDS, T. W., and ROWE, A. W. — A New Method for the Determination of the Specific Heats of Liquids. pp. 473–488. June, 1908. 25c.
19. NEWHALL, S. H. — Pisistratus and His Edition of Homer. pp. 489–510. June, 1908. 45c.
20. TROWBRIDGE, J. — Positive Rays. pp. 511–517. June, 1908. 15c.
21. RICHARDS, T. W., and MATHEWS, J. H. — Concerning the Use of Electrical Heating in Fractional Distillation. pp. 519–524. June, 1908. 15c.
22. Records of Meetings; Biographical Notice; Officers and Committees; List of Fellows and Foreign Honorary Members; Statutes and Standing Votes, etc. July, 1908. 55c.

(Continued on page 2 of Cover.)

PUBLICATIONS

OF THE

AMERICAN ACADEMY OF ARTS AND SCIENCES.

MEMOIRS. OLD SERIES, Vols. 1–4; NEW SERIES, Vols. 1–13. 16 volumes, $10 each. Half volumes, $5 each. Discount to booksellers 25%; to members 50%, or for whole sets 60%.

Vol. 11. PART 1. Centennial Celebration. 1880. pp. 1–104. 1882. $2.00.
PART 2. No. 1. Agassiz, A. — The Tortugas and Florida Reefs. pp. 105–134. 12 pls. June, 1885. (Author's copies, June, 1883.) $3.00.
PART 3. Nos. 2–3. Searle, A. — The Apparent Position of the Zodiacal Light pp. 135–157 *and* Chandler, S. C. — On the Square Bar Micrometer. pp. 158–178 October, 1885. $1.00.
PART 4. No. 4. Pickering, E. C. — Stellar Photography. pp. 179–226. 2 pls. March, 1886. $1.00.
PART 4. No. 5. Rogers, W. A., and Winlock, Anna. — A Catalogue of 130 Polar Stars for the Epoch of 1875.0, resulting from the available Observations made between 1860 and 1885, and reduced to the System of the Catalogue of Publication XIV of the Astronomische Gesellschaft. pp. 227–300. June, 1886. 75c.
PART 5. No. 6. Langley, S. P., Young, C. A., and Pickering, E. C. — Pritchard's Wedge Photometer. pp. 301–324. November, 1886. 25c.
PART 6. No. 7. Wyman, M. — Memoir of Daniel Treadwell. pp. 325–523. October, 1887. $2.00.

Vol. 12. 1. Sawyer, E. F. — Catalogue of the Magnitudes of Southern Stars from 0° to —30° Declination, to the Magnitude 7.0 inclusive. pp. 1–100. May, 1892. $1.50.
2. Rowland, H. A. — On a Table of Standard Wave Lengths of the Spectral Lines. pp. 101–186. December, 1896. $2.00.
3. Thaxter, R. — Contribution towards a Monograph of the Laboulbeniaceæ. pp. 187–430. 26 pls. December, 1896. $6.00.
4. Lowell, P. — New Observations of the Planet Mercury. pp. 431–466. 8 pls. June, 1898. $1.25.
5. Sedgwick, W. T., and Winslow, C. E. A.—(I.) Experiments on the Effect of Freezing and other low Temperatures upon the Viability of the Bacillus of Typhoid Fever, with Considerations regarding Ice as a Vehicle of Infectious Disease. (II.) Statistical Studies on the Seasonal Prevalence of Typhoid Fever in various Countries and its Relation to Seasonal Temperature. pp. 467–579. 8 pls. August, 1902. $2.50.

Vol. 13. 1. Curtiss, D. R. — Binary Families in a Triply connected Region, with Especial Reference to Hypergeometric Families. pp. 1–60. January, 1904. $1.00.
2. Tonks, O. S. — Brygos: his Characteristics. pp. 61–119. 2 pls. November, 1904. $1.50.
3. Lyman, T. — The Spectrum of Hydrogen in the Region of Extremely Short Wave-Length. pp. 121–148. pls. iii–viii. February, 1906. 75c.
4. Pickering, W. H. — Lunar and Hawaiian Physical Features Compared. pp. 149–179. pls. ix–xxiv. November, 1906. $1.10.
5. Trowbridge, J. — High Electro-motive Force. pp. 181–215. pls. xxv–xxvii. May, 1907. 75c.
6. Thaxter, R. — Contribution toward a Monograph of the Laboulbeniaceæ. Part II. pp. 217–469. pls. xxviii–lxxi. June, 1908. $7.00.

PROCEEDINGS. Vols. 1–43, $5 each. Discount to booksellers 25%; to members 50%, or for whole sets 60%.

The individual articles may be obtained separately. A price list of recent articles is printed on the inside pages of the cover of the Proceedings.

Complete Works of Count Rumford. 4 vols., $5.00 each.

Memoir of Sir Benjamin Thompson, Count Rumford, with Notices of his Daughter. By George E. Ellis. $5.00.

Complete sets of the Life and Works of Rumford. 5 vols., $25.00; to members, $5.00.

For sale at the Library of THE AMERICAN ACADEMY OF ARTS AND SCIENCES, 28 Newbury Street, Boston, Massachusetts.

VOCABULAIRE BOUDDHIQUE SANSCRIT-CHINOIS

漢 梵 集 要

Han-Fan Tsih-yao.

PRÉCIS DE DOCTRINE BOUDDHIQUE.

PAR

C. DE HARLEZ.

Extrait du «T'oung-pao», Vol. VII, no. 4, Vol. VIII, no. 2.

Tx f 48

LIBRAIRIE ET IMPRIMERIE
CI-DEVANT
E. J. BRILL.
LEIDE — 1897.

VOCABULAIRE BOUDDHIQUE SANSCRIT-CHINOIS

漢 梵 集 要

Han-Fan Tsih-yao.

PRÉCIS DE DOCTRINE BOUDDHIQUE

PAR

C. DE HARLEZ.

Extrait du «T'oung-pao», Vol. VII, no. 4, Vol. VIII, no. 2.

LIBRAIRIE ET IMPRIMERIE
CI-DEVANT
E. J. BRILL.
LEIDE — 1897.

VOCABULAIRE BOUDDHIQUE SANSCRIT-CHINOIS

漢 梵 集 要

Han-Fan Tsih-yao.

PRÉCIS DE DOCTRINE BOUDDHIQUE

PAR

C. DE HARLEZ.

Le livre dont nous présentons aux sinologues la reproduction et la traduction expliquée est un de ces ouvrages que les empereurs font composer pour l'usage des fonctionnaires mais qui ne sont point destinés au public. Aussi le nombre des exemplaires publiés est-il nécessairement très restreint et, pour la plupart, il n'en arrive aucun en Europe.

L'exemplaire xylographié que j'ai pu copier et étudier appartenait à l'un de mes amis, mort il y a deux ans déjà, et je ne sais ce qu'il est devenu.

Cette collection de termes bouddhiques rangés par catégorie d'idées avait été faite pour les fonctionnaires en rapport avec les populations de religion bouddhique, pour leur permettre de comprendre la langue religieuse de leurs administrés. Elle est due à l'initiative de l'empereur connu sous le nom de K'ang-hi et fut composée sous sa direction.

Le même souverain fit faire en outre un nomenclateur semblable en cinq langues: Tibetain, Sanscrit, Chinois, Mandchou et Mongol[1]), dont j'ai donné les deux premières parties (Tibetain-Sanscrit) dans le *Babylonian and Oriental Record* de Feu le Professeur de Lacouperie, 1887—1890. Le chinois est resté complètement en arrière et pour les sinologues ce travail n'offre aucune utilité[2]).

Nous croyons donc leur être agréable en reprenant cette partie, d'autant plus que nous nous trouvons ici sur le terrain exclusivement religieux et que si nous avons moins au point de vue civil, nous pourrons donner d'avantage en ce qui concerne la religion.

Nous ne répéterons par ce que nous avons dit ailleurs de la nature et de la valeur de ces nomenclateurs composés à Pe-king. Rappelons seulement ces paroles d'Abel Remusat aux *Mélanges asiatiques* (T. I, p. 153): «C'est une sorte d'aperçu encyclopédique qui fait mieux juger qu'une dissertation la manière dont un peuple envisage les objets et classe les idées. Un Commentaire de ce recueil serait un traité complet de la religion de Fo. Il établit d'ailleurs une synonymie autentique et du plus haut intérêt entre les noms propres ou les expressions particulières à ce culte et les expressions et noms des originaux sanscrits».

A. Remusat s'étonnait de cette trouvaille; on en était alors aux commencements des études bouddhiques. Aujourd'hui tout cela parait très ordinaire et présente les catégories de notions propres au bouddhisme sous une forme bien connue; mais ce qui n'est point encore à l'usage des bouddhistes c'est la partie chinoise des nomenclatures bouddhiques et la correspondance complète des termes chinois avec les expressions originales de l'Inde. C'est pourquoi le travail que nous allons présenter aux lecteurs du Tong-pao a été jugé utile

1) *Man han si fan tsih Yao.*

2) Nous espérions avoir le texte chinois du *Dharmasangraha* de l'India office, mais grâce aux travaux d'agrandissement la bibliothèque n'en est plus abordable.

par ses savants directeurs; c'est le motif qui nous a décidé à l'entreprendre.

Notre nomenclateur, notre *Tsih-yao*, est fondé sur un texte sanscrit, mais il serait assez difficile de déterminer quel est celui qui lui a servi de base. Il semble que ses rédacteurs aient fait œuvre d'eclectisme, on retrouve leurs catégories soit dans le *Mahâ-vyutpatti* soit dans le *Dharmasañgraha*, mais pas toutes. Ils n'ont certainement suivi aucun de ces deux textes.

Le sanscrit est, comme au *Man-han si-fan tsih Yao*, en caractères tibetains ce qui produit des erreurs assez fréquentes qu'il a fallu corriger. On se rappelle que Rémusat avait trouvé des suffixes sanscrits inusités qui n'étaient autre chose que le *virâma* tibetain. Nous corrigerons ces fautes le plus souvent sans le dire; cela intéresse peu nos lecteurs.

Il est à remarquer que les termes employés dans ce Nomenclateur différent souvent de ceux qu'Eitel donne dans son excellent livre: *Handbook for the Student of Chinese buddhism*, comme les mots sanscrits, des expressions usitées dans les Manuels connus. La liste des livres sacrés est celle des textes népalais publiée par Hodgson.

Il n'est pas besoin de dire qu'il s'agit ici des idées reçues dans le bouddhisme dit du Nord, qui a subi d'avantage l'influence des Brahmanes et de leur philosophie. On y chercherait en vain bien des termes qu'on trouve dans les ouvrages exposant simplement les principes du bouddhisme singhalais. Mais on ne peut naturellement demander à nos collectionneurs que de nous faire connaître les doctrines introduites en Chine.

Les mots sanscrits ont été souvent traduits en chinois, en suivant l'étymologie plutôt que le sens; parfois la traduction ne s'explique que par une erreur dont la cause nous échappe. Nous sommes en outre maintes fois obligés de donner aux expressions

chinoises la signification qu'exige leur rapport avec les mots sanscrits et non celle que les Sinologues leur attribueraient s'ils ne les considéraient qu'en eux mêmes. Il semble que nos lettrés se soient écartés de temps en temps des usages de leur propre langue.

Les notes et remarques nous les ferons les plus courtes possible, ne voulant pas usurper trop de place dans une Revue si bien nourrie; pour ce que nous n'expliquerons point, nous renvoyons à ce que nous en avons dit au *Babylonian and Oriental Record.*

Remarquons encore que les mots sanscrits sont généralement à la forme thématique et non au nominatif.

Aux catégories de notre manuscrit nous en avons ajouté quelques autres prises au *Sze-lei-fou* et ailleurs, puis une série de mots isolés puisés un peu partout où nous avons pu les rencontrer. Nous n'avons pu, malheureusement, nous procurer un dictionnaire chinois des termes bouddhiques.

I. BOUDDHA.

1. 三身 Les trois corps de Bouddha.

1. 法身 *Dharma kâya*, corps de la loi [1]).
2. 報身 *Sambhoga kâya*, corps de jouissance; corps de récompense[2]).
3. 化身 *Nirmâna kâya*, corps de formations et transformations.

---

1) Ces expressions varient de sens avec les sectes. Les Mahâyânistes pour qui le vide est le principe suprême n'y voient que des abstractions. Le Bouddha nirvâné n'a qu'un corps apparent; ce n'est plus que la notion abstracte de la loi. Le corps de la jouissance est celui du nirvâna, le nirmâna n'est que le corps apparent pris pour prêcher la loi.

Pour les Yogâcâras et d'autres encore le Sambhogak. est celui de l'âme pieuse récompensée dans le Nirvâna; le nirmânak. est le corps magique que les Bouddhas et Boddhisatwas revêtent à volonté pour opérer des merveilles et sauver les hommes; le *Dharmak.* est celui de B. en tant qu'incarnation de la loi.

D'autres font de ces trois termes trois états de l'homme sur la terre etc. etc.

2) Là où il y a deux explications la seconde est celle du chinois.

2. 佛通號 Titres complèts de Bouddha.

1. 佛 *Buddha*, éclairé, illuminé. — Ch. *Fo* (anc. *But*)[1]) transcription.
2. 出有壞 *Bhagavân*, Bienheureux, qui a une bonne part de destin. — Ch. qui sort (d'une aventure) ayant des dépouilles, ayant vaincu [2]).
3. 如來 *Tathâgata*, venu comme il convient, au moment propice. — Ch. ainsi venu.
4. 應供 *Arhat*, méritant, digne (titre de dignité). — Ch. de mérite convenable, adéquat; convenablement pourvu [3]).
5. 正徧知 *Samyak sambuddha*, complétement, tout illuminé. — Ch. sachant complétement, correctement (d'un tout exact et bien coordonné) [4]).
6. 明行足 *Vidyâcaraṇasampanna*, doué d'une conduite conforme à la science, à la sagesse. — Ch. aux pieds [5]) marchant avec intelligence, éclairés.
7. 善逝 *Sugata* (*suâgata*), bien parti (bien venu); bien parti (de ce monde). (*Tibetain*: bien venu) [6]).
8. 世間[7])解 *Lokavit*, qui connait les mondes (les 3 mondes, terre,

---

1) *But* est l'ancienne prononciation du caractère lu *fo* aujourd'hui; c'est ainsi que *Buddha* est devenu *fo*.

2) On se rend difficilement compte de cette traduction de *bhagavan*; peut être nos auteurs qui étaient des étymologistes passionnés, auront vu dans *van* (suffix de possession) la racine *van*, frapper, abattre. Ce terme est souvent simplement transcrit 薄伽梵; lu autrefois *pok-ka-fan* ou *pok-kia-ban*. — C'est un ancien titre de divinités indoues appliqué à Bouddha.

3) Au Tibet ce mot a été interprêté comme si c'était *arihat* et traduit conséquemment: «qui tue des ennemis».

Aussi transcrit *olohan* ou *lohan* 阿羅漢.

4) *tchi* 知 rend *buddha*, 徧 rend *sam* (ensemble) marquant la complétion, et *tcheng* 正 correspond à *samyak* qui exprime l'idée de réunir en un ensemble, coordonner.

5) Les chinois ont pris *caraṇa* avec le sens de «pied».

6) Les uns lisent *sugata*; les autres, *suâgata* (venu) selon qu'il s'agit du *nirvâna* ou de la venue en le monde.

7) 間 doit être ici le collectif des espaces, lieux etc. Les mots sont placés selon l'ordre du sanscrit; comme si c'était «aux mondes connus».

ciel et enfer). — Ch. qui explique les mondes (mondes expliqués).

9. 無上士[1]) *Anuttara*, sans supérieur; supérieur à tout. — Ch. lettré sans rien qui lui soit supérieur.

10. 調御丈人 *Purushadamya sârathin*[2]), habile à dompter les hommes (comme un cocher, *sârathin*), les chevaux. — Ch. guerrier conducteur de char qui sait dompter conduire (ou: qui conduit dompte les hommes)[3]).

11. 世尊 *Lokajyeshṭa*, le très vénéré du monde. — Ch. honoré du monde.

12. 普知或徧知 *Sarvajña*, qui sait tout, omniscient. — Ch. science universelle, ou science complète[4]).

13. 常擁護 *Traya*, protecteur; forme inusitée. *Trâtâ*, titre d'Indra. — Ch. constant défenseur, protecteur[5]).

14. 天中天 *Devâtideva*, Deva supérieur des devas. — Ch. divinité au milieu des divinités[6]).

15. 大覺仙[7]) *Maharshi*, le grand Rishi. — Ch. l'Immortel à la grande instruction, grandement intelligent.

16. 法王尊 *Dharmaswamî*, le maître de la loi. — Ch. l'honoré, roi de la loi[8]).

17. 衆中尊 *Rshabha*, puissant, qui engendre (mâle, taureau). — Ch. honoré parmi tous, de tous.

18. 導引師 *Nâyaka*, guide (des hommes et des dieux dans la voie de la délivrance). — Ch. chef d'armée conduisant, guidant.

19. 談不二法 *Adwayavâdî*, qui ne dit, n'enseigne pas deux

---

1) Mot ajouté sans motif.

2) Compagnon de char (*sa ratha*), celui qui conduit pour le guerrier combattant des flèches ou de la lance.

3) *Tchong-jin* semble mieux correspondre à *purusha* qu'à *sârathin* (avec *yü*).

4) On ne sait pourquoi ces deux expressions qu'on retrouve dans la version tibétaine.

5) Doublet, le premier terme désigne plutôt celui qui entoure, enveloppe pour protéger.

6) Par ce que toutes les statues des dévas s'inclinèrent devant l'enfant Çakyâmuni.

7) Terme taoïste bien connu.

8) Le dernier mot est superflu: les Chinois ont pris *su* pour le préfixe laudatif.

choses (contradictoires), ne trompe point (*Adwaya* est aussi l'identité de tous les êtres). — Ch. enseignant une loi non double.

20. 淨飯王太子 *Çâudhodâni*, fils de Çudhodâna (père du Bouddha). — Ch. fils ainé du roi Pur-mangeur [1]).

21. 十力 *Daçabala*, à la décuple force.

22. 伏魔 *Mârajit*, vainqueur du démon Mâra. — Ch. qui défait *Ma.*

23. 大聖 *Mahâtma*, la grande âme, la grande personnalité (l'âme universelle). — Ch. le grand saint.

24. 普勝 *Vijayî*, complétement (*vi*) victorieux.

25. 普尊 *Vibhûs*, le maître éminent (*vi* marque séparation, éminence et destruction). — Ch. universellement, parfaitement excellent, honorable.

26. 普度 *Viçwântara*, qui pénètre partout, intime à tout. — Ch. qui mesure tout.

27. 諸法自在 *Sarvadharmeçwara*, chef de toute loi (*îçwara* l'être suprême). — Ch. le maître indépendant (per se stans) de toute loi.

28. 德海 *Guṇasâgara*, Mer de qualités, vertus.

29. 總持 *Çaraṇam*, refuge. — Ch. soutien universel en qui tous trouvent un refuge.

30. 說法師 *Vâdisiṇha*, lion d'éloquence (*siṇha*, lion indique la complète supériorité). — Ch. Maître dissertant de la loi (Lion 獅?).

31. 人中最上 *Narottama*, le meilleur des hommes (le plus au dessus de tous); — Ch. le plus élevé parmi les hommes.

32. 威力降魔 *Mârâbhibhu*, qui triomphe du mauvais génie Mara. — Ch. Par sa force majestueuse abattant Ma.

33. 無上壽者 *Apratipudgala*, sans rival (quant à la beauté), (*pratipudgala* est un terme inusité en sanscrit) [2]). – Ch. D'une longévité qui n'a point de supérieure (explication inexpliquée).

---

1) Explication étymologique du mot Sanscrit: *Çudha* purifié, *odana* mets

2) Litt. être mondain (*pudgala*) opposé. Peut-être *apratipurusha.*

34. 伐衍 *Vântadosha*, qui abat tout les maux, tous les vices, les fautes. — Ch. qui détruit les fautes.

35. 除壞 *Hatavisha*, qui détruit le poison (du mal); (*litt.*: qui a le poison détruit). — Ch. qui écarte la ruine (traduction inexpliquée).

36. 度無相 *Anaṅgajit*, qui triomphe de l'amour (l'être sans corps). — Ch. qui domine, règle le sans forme, sans apparence extérieure.

37. 具六神通 *Shâḍabhijñâ*, qui possède les six pouvoirs surnaturels [1]). — Ch. qui emploie les six pénétrations intellectuelles.

38. 世出間 *Bhavântakṛt*, qui cause la fin de l'existence de l'être. Bouddha par sa loi met fin aux existences successives et au monde présent. — Ch. Séparation, fin des âges qui terminent.

39. 離一切業 *Aghahantar*, qui tue le mal. — Ch. qui écarte tout artifice.

40. 成就 *Siddhârtha*, qui a achevé son affaire, sa mission; premier nom du Bouddha. — Ch. (doublet).

41. 釋迦獅子 *Çâkyasiṅha*, le lion (la gloire, le plus illustre) des Çâkyas (famille du Bouddha). — Ch. id. (Çâkya transcrit).

42. 最上施 *Varada*, qui donne des dons excellents (de choix). — Ch. aux dons très supérieurs.

43. 大雄 *Vîra*, valiant, héros; fort à poursuivre la perfection, selon le langage bouddhique. — Ch. grand mâle, valeureux.

44. 無過 *Niravadya*, sans reproche; sans défaut etc.

45. 無欲 *Vîtaṭṛshṇa*, qui s'est défait de la soif (des passions). — Ch. sans désir.

46. 無取 *Nirâdâna*, qui n'accepte point de don, ne prend rien.

---

2) Ce sont: le *dîvyacakshus* (œil divin) qui comprend par intuition, *dîvyaçrotram* oreille divine qui perçoit et comprend tous les bruits; *Rddhisakshâtkriyâ*, pouvoir de se donner une agilité surnaturelle qui traverse tout; *pûrvanivâsânusmṛti* souvenir des existences antérieures; *paracittajñânam* connaissance de la pensée d'autrui; *Açravakshaya* fin du courant des existences successives.

47. 最上名稱 *Viçruta*, renommé (entendu de tous côtés). — Ch. très hautement renommé.

48. 普法根本 *Çubhadharmakara*, auteur de la loi belle, prospère. — Ch. racine fondamentale de la bonne loi, universelle.

49. 清淨 *Çuci*, le pur.

50. 無比 *Anusama* (*anupama*?), sans comparaison possible, sans égal.

51. 知三世 *Trikâlajñâ*, qui connaît les 3 âges (présent, passé, futur).

52. 無垢 *Nirmala*, sans tache.

53. 無病 *Nirjvala*, exempt de peine, de maladie.

54. 日姓 *Sûryavañça*, de la race solaire; la race solaire était une des deux familles royales qui se disputèrent l'empire de l'Inde selon le *Mahâbhârata*. V. B. O. R. 165, 1888.

55. 日族 *Âṅgirasas*, de la race d'Angiras, le héros védique (V. Ibid.). — Ch. de la famille du soleil. Angiras est un héros solaire, symbole du feu.

56. 瞿曇 *Gâutama* (nom de la famille de Bouddha). — Ch. *kotam* (transcrit).

57. 悅甘蔗姓 *Ikshwâkukulanandana*, joie de la race d'Ikshwâku fils de Manu) (V. Ibid.), *nandana* est employé dans la qualicatifs des personnages qui illustrent leur race. — Ch. qui réjouit la famille de la Canne-à-sucre (sens propre du mot *Ikshwaku*).

58. 主持 *Prabhu*, le maître suprême (titre de l'Etre suprême source de tout). — Ch. maître soutenant.

3. 三十二相名 Noms des 32 qualités extérieures (du Bouddha) [1].

1. 項肉髻相 *Ushṇîshaçiraska*, qui a sur la tête une protubérance charnue formant comme un diadême (le front en pain

1) Qu'il doit nécessairement posséder et qui le distinguent des autres hommes.

de sucre) [1]). — Ch. qui a, comme coiffure, de la chair au front.

2. 髮旋好 *Pradakshiṇyajaṭâkeça*, portant ses cheveux en tresses tournées à droite (ou élégamment). – Ch. dont la chevelure se tourne élégamment [2]).
3. 指纖長 *Dîrghâṅgulî*, aux longs doigts, effilés.
4. 眉間白毫 *Jarṇyakéçaurṇya*, à la chevelure vieillie, comme de la laine. — Ch. qui a des poils blancs entre les cils (c'est une ligne de poils blancs rudes et bouclés comme la toison du mouton). Signe principal de la mission du Bouddha; de là partent des rayons lumineux qui éclairent le monde.
5. 眼色如青金 *Abhinîlanêtra*, aux yeux d'un bleu noirâtre. — Ch. dont les yeux ont la couleur d'un métal bleuâtre d'acier.
6. 眼睫如象王 *Gôpâksha*, aux yeux d'éléphant. — Ch. aux paupières comme (celles de) l'éléphant.

   Les mots sanscrits *nêtra* et *akshi* ont le même sens.
7. 齒四十 *Catvâriṇçadanta*, aux 40 dents.
8. 齊齒 *Samadanta*, aux dents bien égales.
9. 齒密 *Aviraladanta*, aux dents sans interstice. – Ch. aux dents serrées.
10. 齒白淨 *Suçukladanta*, aux dents très blanches; aux dents blanches, propres.
11. 咽中淨液得上味 *Rasarasâgrata*, qui a dans la bouche l'arôme d'un suc délicieux. — Ch. Dans la gorge duquel un suc pur a acquis un goût exquis.
12. 獅子頰車 *Siṅhahânu*, aux mâchoires de lion.
13. 廣長舌 *Prabûtatanujihva*, à la langue longue et mince. — Ch. à la langue large [3]) et longue.

---

1) Au Tibet c'est une touffe de cheveux proéminente.

2) Le terme suivant montre que la construction est bien celle-là, quoique contraire aux règles.

3) *Prabhûta* portée en avant, longue, élevée est ici pris pour s'étendant, large.

14. 梵音 *Brahmaswara*, qui a un son de voix comme Brahma. — Ch. au son de Fan (Brahma, anc. Bam).

15. 兩臂圓滿 *Supravṛtaskandha*, aux épaules très bien tournées, arrondies. — Ch. Aux 2 épaules rondes et pleines.

16. 七處滿 *Saptotsâda*, aux sept protubérances (aux mains, pieds, épaules et tête). — Ch. aux sept places pleines, rebondies.

17. 兩肩圓 *Citântarâṇça* [1]), aux deux épaules rondes.

18. 皮膚柔軟 *Sukshmacchavis*, à la peau délicate, fine. — Ch. a l'épiderme douce, souple.

19. 皮紫金色 *Suvarṇacchavis*, à la peau brillante, couleur d'or. — Ch. à la peau de couleur or rouge et douce (comme la soie).

20. 胸如獅子 *Siñhapurvârddhakâya*, à la poitrine de lion. — Ch. Poitrine comme un lion.

21. 容儀滿足 [2]) *Nyagrodhaparimaṇḍala*, bien arrondi (de corps) comme le tronc d'un Nyagrodha (la *ficus religiosa*, l'arbre chéri de Bouddha). — Ch. bien arrondi, bien fait, plein comme il faut.

22. 毛右旋 *Ekâikarômapradakshiṇyavṛtta*, dont les poils sont un à un tournés vers la droite, bien tournés. — Ch. aux poils tournés à droite.

23. 毛向上旋 *Ûrddhwâṅgarômâ*, dont les poils du corps vont vers le haut; id. (sans le mot corps).

24. 馬陰藏 *Kôçagatavastigûhya*, dont les pudenda [3]) sont enfoncés dans le corps, non apparents.

25. 兩股圓滿 *Suvarttitera*, aux cuisses bien formées, tournées. — Ch. aux deux cuisses rondes, pleines.

26. 膝骨堅圓滿 *Ucchâṅkhapâda*, aux pieds et hanches élevés, hauts. — Ch. aux os des genoux forts, ronds, pleins.

27. 毛足軟圓 *Mṛdutaruṇahastapâdatala*, à la plante des pieds

---

1) Mss. *ranpa* ce qui n'a pas de sens.

2) N'est pas ici le pied. Le tibetain-mandchou-mongol ont « corps, forme ».

3) 馬 a ici le sens de 雄, mâle. 馬陰, *maris secreta*.

et des mains delicate, tendre au toucher; — Ch. aux pieds et mains tendres, ronds, pleins.

28. 手足網縵 *Jálabandhahastapâda*, aux pieds et mains comme les mailles d'un filet (les os et les tendons régulièrement disposés).

29. 手足于輻輪 *Cakrâṅkitahastapâdatala*, à la plante des pieds et des mains marqués d'une roue (la roue de la loi), ou un disque emblême du pouvoir [1]) suprême. — Ch. pieds et mains avec une roue tournante.

30. 足下平滿 *Supratishṭitapâda*, aux pieds bien posés, fermes; — Ch. aux dessous des pieds plats et pleins.

31. 鹿王腨 *Aineyajaṅghana*, à la jambe d'antilope.

32. 踵圓 *Âyatapâdapashṇi*, aux talons longs, étendus; aux talons ronds et pleins.

4. 八十種好 *Açityanuvyañjâni*. Les 80 beautés.

Les quatre-vingt marques inférieures.

1. 爪如赤銅色 *Âtâmranakha*, aux ongles de couleur de cuivre. — Ch. aux ongles de la couleur du cuivre rouge.

2. 指爪光潤 *Snigdhanakha*, aux ongles huileux, doux (ou luisants). — Ch. aux ongles des doigts brillants, luisants comme l'huile.

3. 指爪顯明 *Tuṅganakha*, aux ongles arondis, formant boule au-dessus. — Ch. aux ongles proéminents, se montrant fort.

4. 指節圓 *Vṛttâṅguli*, aux doigts bien tournés, moulés. — Ch. aux doigts ronds, bien formés.

5. 指長纖圓 *Anupûrvaṅguli*, aux doigts étendus, formés régulièrement. — Ch. aux doigts allongés, fins et ronds.

6. 指圓 *Paryaṅguli* (*citraṅguli*), aux doigts beaux, bien faits. — Ch. aux doigts ronds.

---

1) La traduction mandchoue suppose la roue des prières des lamas.

7. 脉深不現 *Nigûḍhasiras*, aux veines enfoncées dans la chair (inapparentes). — Ch. invisibles.
8. 脉無結 *Nigranthasiras*, aux veines qui ne s'entrelacent pas. — Ch. aux veines non liées.
9. 骨節深 *Gûḍhagulka*, aux os des jointures enfoncés.
10. 手足如意 *Avishampâda*, dont les pieds n'ont point d'inégalité, de défauts. — Ch. dont les pieds et les mains sont à souhait.
11. 威儀如獅 *Siñhavikrântagâmî*, dont la marche a la vigueur du lion. — Ch. noble et digne comme un lion.
12. 回身如象王 *Nâgavikrântagâmî*, dont la marche a la vigueur de l'éléphant. — Ch. au corps tourné comme le roi des éléphants.
13. 行法如鵝王 *Haṇsavikrântagâmî*, dont la marche est réglée comme celle du cygne.
14. 進止如牛王 *Vṛshabhavikrântagâmî*, comme le taureau. — Ch. qui s'avance et s'arrête, se tient comme le taureau.
15. 顧視右旋 *Pradakshiṇyavṛttagâmî*, dont la marche est dirigée vers le côté droit. — Ch. dont les regards se portent vers la droite.
16. 行步嚴肅 *Carugâmî*, à la marche élégante. — Ch. qui marche avec dignité et majesté.
17. 行步端正 *Avakraṇâmî*, qui ne marche pas de travers, de côté, obliquement — Ch. à la marche droite, parfaite.
18. 身潤澤 *Vṛttagâtra*, aux membres bien moulés. — Ch. au corps luisant et doux d'aspect.
19. 身光明離垢 *Mrshṭagâtra*, aux membres bien polis. — Ch. au corps brillant, sans tache, sans poussière.
20. 身體相稱 *Anupûrvagâtra*, aux membres disposés en bel ordre. — Ch. aux membres en relation convenable.
21. 身體清潔 *Çucigâtra*, aux membres purs, brillants.
22. 身體軟柔 *Mṛdugâtra*, aux membres délicats, doux au toucher.
23. 清淨身 *Viçuddhagâtra*, aux membres parfaitement purifiés.

24. 身滿足 *Paripûrṇavyañjana*, aux signes de beauté parfaitement complets. — Ch. corps plein à suffisance, pleinement complet.

25. 身廣狹相稱 *Samakrama*, a la marche bien égale. — Ch. au corps bien disposé dans le relation de ses parties larges et étroites, aux membres larges et étroits bien agencés les uns dans les autres.

26. 身體齊整 *Pṛthucarumaṇḍalagâtra*, aux membres arrondis, beaux et larges. — Ch. aux membres réguliers, en bel ordre.

27. 目廣淸 *Çuddhanêtra*, aux yeux purs, a la vue claire. — Ch. aux yeux larges purs.

28. 容顔奇妙常若少年 *Sukumâragâtra*, aux membres d'un beau jeune homme; à la contenance merveilleuse complètement comme celle d'un jeune homme [1]).

29. 身體不曲 *Adânavagâtra* (*adînagâtra*), aux membres, au corps non courbé (sans défaut).

30. 如意滿足 *Utsadagâtra*, aux membres résistants. — Ch. plein, fait au désir.

31. 身堅實 *Susaṅhatagâtra*, membres bien agencés. — Ch corps vigoureux, parfait.

32. 骨際如鉤鎖 *Suvibhaktâṅgapratyaṅga*, aux membres et jointures bien dégagés, bien proportionnés. — Ch. aux articulations bien disposées, comme un cadenas.

33. 目洞徹分明 *Vitimiraviçuddhalôka*, au regard libre d'obscurité, pur et clair. — Ch. au regard profondément clair, distinguant, perspicace.

34—36. 兩跨圓滿 *Vrttakukshi*, 兩跨平正滿 *mṛshtakukshi*, 兩跨形勻等 *abhugnakukshi*, aux flancs bien formés, bien lisses, non courbés. — Ch. aux deux hanches rondes et pleines; planes et droites; de forme égale, plane.

---

1) *Sukumâra* signifie tendre; il est pris ici étymologiquement.

37. 腹不現 *Kṣâmôdara*, au ventre plat. — Ch. ventre non proéminent.

38. 臍深圓好 *Gambhîranabhi*, au nombril enfoncé, rond, beau.

39. 臍輪右旋 *Pradakshiṇavṛttanabhi*, au nombril tourné vers la droite. — Ch. au nombril tournant (*vṛtta*) allant à droite.

40. 妙好端嚴 *Samantaprasâdika*, gracieux de toute part. — Ch. merveilleusement beau, droit, majestueux.

41. 手麾胅相 *Sthitânavatapralambabâhutâ*, aux bras pendants quand il est debout et non courbé. — Ch. dont les mains atteignent les genoux.

42. 行步無碍 *Çucisamâcara*, de conduite convenable, pure, brillante. — Ch. dont la marche n'a rien qui la gêne, l'arrête.

43. 身無斑痣 *Vyapagatatilakagâtra*, du corps duquel toute tache est éloignée. — Ch. au corps sans marque, sans tache naturelle.

44. 手如垸羅錦 *Kulapatriçasu*, la peau des mains comme le Kulapatri [1]).

45. 手文明直 *Snigwapâṇilekha*, aux lignes des mains luisantes. — Ch. aux lignes des mains brillantes et droites.

46. 手文深 *Gambhîrapâṇilekha*, aux lignes des mains profondes.

47. 手文長 *Âyatapâṇilekha*, aux lignes des mains allongées.

48. 面門圓滿 *Nâtyâyatamadna*, dont la face n'est pas trop large. — Ch. au visage rond et plein.

49. 唇如頻婆菓 *Bimbaprativîmba*, qui a le lustre d'un fruit de *bimba* [2]) (aux lèvres). — Ch. aux lèvres comme le fruit du *Pinpa* (transcription).

50—52. 舌柔軟 *Mrdujihwa*, 舌薄廣 *tanujihwa*, 舌赤色 *Raktajihwa*, à la langue douce, mince, rouge. — Ch. a la langue douce, flexible; à la langue mince et large; langue de couleur rouge.

1) L'arbre à cotton.

2) Espèce de gourde à fruit rouge, *mordica monadelpha*.

53. 發聲威震 *Jîmûtaghôsha*, à la voix retentissante comme le tonnerre. — Ch. émettant une voix effrayante.

54. 音韻美妙 *Câruswara*, au son de voix agréable. — Ch. au son de voix beau, merveilleux.

55—58. 牙圓 *Vṛttdañshṭra*, 牙利 *tikshṇadañshṭra*, 牙白 *çukhadañshṭra*, 牙齊 *samadañshṭra*, aux dents bien tournées, aiguës, blanches, bien égales.

59. 牙漸細 *Anupûrvadañshṭra*, aux dents bien rangées; aux dents se suivant bien.

60, 61. 高鼻 *tuṅganâsa*, 鼻修直 *çucinâsa*, au nez proéminent, brillant. — Ch. nez brillant, beau, droit.

62, 63. 目清淨 *Viçudhanêtra*, 目廣 *viçalanêtra*, aux yeux brillants, purs, larges. — Ch. aux yeux larges; aux yeux purs.

64. 眼睫稠密 *Citapakshmâpajma*, aux cils serrés épais. — Ch. aux cils épais, serrés.

65. 目黑白分明如青蓮花瓣 *Sitâsitakamaladalanayana*, à la pupille brillante comme les pétales du lotus blanc et noir. — Ch. aux yeux noirs et blancs (pupille et cornée) brillant comme les pétales du lotus bleu.

66—68. 雙眉修長 *Âyatabhrû*, 雙眉細軟 *çlakshṇabhrû*, 雙眉整齊 *samarômabhrû*, aux sourcils étendus, délicats, formés de poils égaux, bien rangés. — Ch. aux sourcils allongés en belle disposition; aux sourcils fins et délicats, doux; aux sourcils en bel ordre, égaux.

69. 耳垂厚長 *Pînâyatakarṇa*, aux oreilles longues et épaisses.

70. 兩耳齊平 *Samakarṇa*, aux oreilles égales. — Ch. aux deux oreilles égales, semblables.

71. 耳相全妙 *Anupahatakarṇêndriya*, dont le sens de l'ouïe n'est pas altéré. — Ch. au sens de l'ouïe complèt, merveilleux.

72. 額廣圓滿 *Supariṇatalâlâṭa*, au front bien moulé, tourné, arrondi. — Ch. au front large rond et plein.

73. 頂相高妙 *Pṛthulalâta*, au large front; — Ch. au front élevé et admirable.

74. 髮色青球 *Supûrṇottamâṅga*, a la tête bien pleine, arrondie, sans rien d'anguleux. — Ch. aux cheveux couleur de *lapis-lazuli*.

75. 髮稠密 *Citrakêça*, aux cheveux brillants (*citakeça* aux cheveux épais). — Ch. aux cheveux épais, serrés.

76. 髮柔潤 *Çlakshṇakeça*, aux cheveux fins et doux. — Ch. aux cheveux souples, délicats.

77. 髮不亂 *Asanluṭitakeça*, aux cheveux non mêlés. — Ch. aux cheveux non en désordre.

78. 髮不著塵垢 *Aparushakeça*, aux cheveux non rudes, non déplaisants à voir. — Ch. aux cheveux sans souillure ni poussière.

79. 髮香潔 *Surabhikeça*, aux cheveux parfumés. — Ch. aux cheveux purs et parfumés.

80. 手足胸臆吉祥德相妙好具足 *Çrîvarpaswastika-nityâvartalalitapâṇipada*, aux pieds et mains ornés du swastika toujours tournant de forme superbe. Al. *Çrîvartamuktikanandyâvartalakshitap.* marqués des trois signes *çrîvarta*, *muktika* et *nandyâvarta*. — Ch. dont les pieds, les mains et la poitrine sont marqués d'un signe de bonheur, base de vertu, merveilleusement beau, bien disposé.

5. 菩薩 Pousat (les Bodhisattwas).

1. 菩薩 *Boddhisattwa*, Pousat (transcription).
2. 摩訶薩 *Mahâsattwa*, grand être. — Ch. *mahosat* (transcription).
3. 智慧滿足 *Dhîmân*, sage, prudent. — Ch. d'une sagesse, d'une intelligence pleine, suffisante.
4. 樂勝 *Vijêtâ*, complètement (*vi*) victorieux. — Ch. joyeux vainqueur.
5. 佛因 *Jinâdhâra*, support, soutien du vainqueur (*Jîna* qui se vainc soi-même, l'ascète parfait, Bouddha).

6. 佛苗 *Jinâñkura*, descendance de Jina. — Ch. id. de Bouddha.
7. 全智能 *Vikrânta*, de pouvoir, force supérieurs. — Ch. omniscience, omnipotence.
8. 妙聖 *Paramârya*, suprême arya, excellent, vénérable. — Ch. merveilleusement saint.
9. 大商主 *Sârthavâha*, (qui porte avec soi ses biens) chef de caravane (des moines mendiants). — Ch. grand chef de marchands.
10. 普仁 *Kṛpâlu*, compatissant. — Ch. extrêmement bon.
11. 權衡 *Içvâra*, Chef souverain. — Ch. plein de majesté, d'autorité.
12. 法具足 *Dhârmika*, sectateur de la loi. — Ch. qui pratique complètement la loi (aux moyens de la loi complèts).
13. 佛子 *Jinorasa*, sorti de la poitrine de Jina Bouddha. — Ch. fils de Bouddha.
14. 從法化生 *Dharmatonirgata*, venu ici-bas selon la loi. — Ch. formé, né selon la loi.
15. 從佛口生 *Muktatoja*, né de la bouche (de Bouddha ou de Brahma).

6. 名菩薩 Noms spéciaux des Pousat.

1. 觀世音 *Avalokiteçvâra*, *Kuan-she-yin* ou *Kuan-yin*, divinité chinoise identifiée avec *Avalokiteçvara* à cause de la ressemblance de nom produite par une fausse étymologie; au lieu de *Avalokiteçvâra*, Souverain qui regarde en bas (avec miséricorde), on a lu ou voulu lire *avalokasvara*, Qui observe les voix, les prières du monde.
2. 虛空藏 *Âkâçagarbha*, qui a l'empyrée pour matrice. — Ch. réceptacle du vide, de l'espace immense.
3. 大勢至 *Mahâsthâmaprâpta*, qui a acquis grand pouvoir.
4. 寶花 *Ratnapaṇi*, qui a un joyau dans la main. — Ch. qui a un sceptre précieux, de matière précieuse.
5. 寶印 *Ratnamudrapaṇi*, qui a en mains un sceau de pierreries. — Ch. au sceau de matière précieuse.

6. 寶冠 *Ratnamukuṭa*, au diadême de pierres précieuses. — Ch. à la couronne de pierreries.
7. 寶頂 *Ratnacuḍa*, à l'aigrette. — Ch. bouton de pierre précieuse (du bonnet).
8. 寶積 *Ratnakuṭa*, faisceau de pierreries.
9. 解脫月 *Vimuktacandra*, lune délivrée (des nuages).
10. 青蓮目 *Padmanêtra*, œil de Lotus.
11. 廣目 *Viçâlanêtra*, aux larges yeux.
12. 普恒 *Samanteriyapatha*, d'une constante activité. — Ch. extrêmement, entièrement constant, ferme.
13. 普妙 *Samântaprâsâdika*, qui possède la faveur complète. — Ch. de partout, complètement, universellement merveilleux.
14. 圓智 *Jñânavat*, possédant la science. — Ch. d'une sagesse globale.
15. 大知普行 *Samântacaritramat*, sachant complètement la conduite à tenir. — Ch. d'une grande science de la conduite en tout point.
16. 獅子遊戲 *Sinhavikrîḍita*, qui se joue comme un lion. — Ch. lion folâtrant, jouant, en lion.
17. 妙音王 *Mahâghôshaswararâjâ*, Roi à la voix fort retentissante. — Ch. Roi au son de voix extraordinaire.
18. 獅子吼 *Siṅharâda*, rugissement de lion.
19. 無染 *Anupalipta*, non souillé, sans tache.
20. 童子 *Kumârabhûta*, fait jeune homme. — Ch. jeune homme.
21. 光明 *Jyôtishmat*, brillant.
22. 無盡意 *Akshayamati*, à l'intelligence sans défaillance.
23. 日光遍照 *Âdityagarbha*, sein, progéniture du soleil, rayons.
24. 金剛藏 *Vajradâra*, amas de diamants (réservoir).
25. 微妙香 *Âçugandha*, au parfum actif; parfum merveilleux.
26. 洞隱 *Guhagupta*, caché dans les profondeurs, les cavernes.
27. 星光 *Jyotiprabhâ*, brillant comme l'éclair. — Ch. brillant comme une étoile, à l'éclat d'étoile.

28. 無盡具 *Akshayakaraṇḍa*, aux corbeilles (facultés inépuisables). — Ch. contenant, instrument inépuisable.

7. 十二因緣.

Les 12[1]) causes productrices (de l'existence).

1. 無明 *Avidyâ*, l'ignorance, l'absence d'intelligence.
2. 行 *Saṅskara*, l'intelligence (réunit, compare). — Ch. l'action (traduction de kara, *kar* faire).
3. 識 *Vijñâna*, l'intelligence qui distingue.
4. 名色 *Nâmarûpam*, forme-nom (nom et forme); nom et forme, apparence extérieure.
5. 六入 *Shaḍâyatanam*, le domaine des six (sens); nos 5 sens est le *manas* ou esprit percevant. — Ch. les six pénétrations.
6. 觸 *Sparça*, le toucher. — Ch. contact, choc.
7. 受 *Vedanâ*, perception.
8. 愛 *Trshṇâ*, soif, désir, affection.
9. 取 *Upâdânam*, acceptation, prise.
10. 有 *Bhava*, existence.
11. 生 *Jâti*, naissance (provenant progressivement des précédentes. Voy. B. O. R. 1889, p. 232).
12. 老死 *Garâmaraṇam*, vieillesse et mort.

8. 五難. Maux de l'existence.

1. 苦 *Çôka*, peine, douleur.
2. 哀 *Paridevanâ*, lamentations, plainte.
3. 難 *Duskham*, malheur. — Ch. difficultés, malheur.
4. 亂心 *Dâurmanasyam*, cœur, esprit chagrin, mal disposé. — Ch. cœur troublé.
5. 鬪爭 *Upâyâsa*, efforts pénibles. — Ch. luttes, querelles.

---

1) Bien que le titre du chapitre n'annonce que 12 sujets, il en contient en réalité 17. Les 5 derniers sont les produits de l'existence dont la connaissance est nécessaire à la délivrance.

9. 四諦觀十六行.

Les 16 actes des quatre choses à considérer attentivement.

1. 苦 *Dushham*, état malheureux. — Ch. peine, état de peine.
2. 無常 *Anityam*, instabilité. — Ch. non perpétuïté.
3. 空 *Çûṇyam*, vide, inanité.
4. 無我 *Anâtmakam*, absence de personnalité. — Ch. sans moi.
5. 因 *Hêtu*, cause d'existence.
6. 集 *Samudayam*, ce qui produit en unissant les éléments. — Ch. réunion (rend *sam*).
7. 生 *Prabhava*, production, naissance.
8. 緣 *Pratyaga*, principe fondamental, base. — Ch. fondement, cause d'union (des éléments qui forment l'infortuné mortel).
9. 滅 *Nirodha*, arrêt, empêchements (qui causent les maux et arrêtent dans le chemin vers le nirvâna, retenant l'être humain en ce monde). — Ch. destruction.
10. 盡 *Çânta*, calme intérieur, silence produit par la répression des appétits. — Ch. vide, épuisement.
11. 妙 *pranîti* (*pranâya*), exemption de désirs (sens bouddhique). — Ch. merveille, perfection, mystère.
12. 離 *niparaṇa*, traversée heureuse du courant de ce monde pour suivre le chemin de la loi. — Ch. détachement.
13. 道 *Mârga*, voie (de la loi vers le nirvâna).
14. 正 *Nyâya*, sage conduite, moralité. — Ch. rectitude, conduite conforme aux règles.
15. 迹 *Pratipatti*, arrivée, obtention du but. — Ch. traces, effets.
16. 乘 *Nâityânika*, perpétuité, réalité (dans le grand vide et le nirvâna). — Ch. allée, marche continue.

N. Ces 16 principes se répartissent quatre par quatre entre les 4 grands fondements du bouddhisme. 1. l'existence provenant de

l'erreur, et n'étant qu'une source de maux. 2. le désir source de l'une et des autres. 3. nécessité de la destruction des désirs. 4. id. de la foi bouddhique.

10. 五蘊 *Pañcaskhandha.* Cinq agrégats.

Les cinq éléments constitutifs de l'être apparent, les cinq agrégats.

1. 色蘊 *Rûpaskandha*, élément, agrégat de la forme extérieure. — Ch. agrégat de l'apparence extérieure (les 4 éléments, les sens et leurs objets, principe vital, sexe, parole, geste etc. 28 éléments).
2. 受蘊 *Vêdaskandha*, sensation, perception des objets extérieurs. — Ch. élément de la perception.
3. 想蘊 *Sañjñâskandha*, connaissance des idées abstraites des sensations. — Ch. de la connaissance réfléchie.
4. 行蘊 *Sañskâraskandha*, élément agrégatif des actes (al. *karmaskandha*).
5. 識蘊 *Vijñânaskandha*, élément agrégatif du jugement.

11. 五根 *Pañca indriyâni.* Les cinq sens matériels.

Les cinq racines ou bases.

1. 眼根 *Cakshurindriyam*, la vue.
2. 耳根 *Çrôta-indriyam*, l'oreille, l'ouie.
3. 鼻根 *Ghrâna-indriyam*, le nez, l'odorat.
4. 舌根 *Çabda-indriyam*, la voix, le son. — Ch. la langue, le goûter[1]).
5. 身根 *Kâya-indriyam*, le corps, le toucher.

12. 五塵. Les 5 objets des sens.

Les cinq classes de molécules poussièreux [2]).

1. 色 *Rûpa*, forme, couleur etc. qui composent la forme sensible.
2. 聲 *Çabda*, son, voix.

---

1) Tibetain, mandchou, etc.

2) Matériels, perceptibles par les sens.

3. 香 *Gandha*, odeur.
4. 味 *Rasâ*, goût, saveur, qui donne la sensation du goût.
5. 觸 *Kâya*, corps, matière qui le compose. — Ch. objet du contact.

13. 五根 *Pañca indriyâni.* Les cinq bases.
Les cinq sens spirituels [1]).

1. 信根 *Çraddha-indr.*, sens, base de la foi.
2. 進根 *Vîrya-indr.*, énergie dans les efforts moraux.
3. 念根 *Smrti-indr.*, mémoire, conscience.
4. 定根 *Samâdhî-indr.*, application de l'esprit, contemplation.
5. 慧根 *Prajñâ-indr.*, intelligence, intuition (des vérités bouddhiques).

14. 五力 *Pañcabalâni.* Les cinq forces, puissances des sens [2]).

Ce sont les mêmes que les précédents. On doit seulement substituer *balam* et 力 à *indriyam* et 根.

15. 佛果十力. Les dix énergies de la perfection de Bouddha.

1. 是處非處知力 *Sthânâsthânajñânabalam*, puissance de connaître ce qui est stable et instable (vrai ou faux, apparent).
2. 業知力 *Karmavipâkajñânabalam*, connaissance des fruits produits par les actes. — Ch. des mérites.
3. 欲知力 *Viçwaçraddhajñânabalam*, connaissance de tous les désirs (et non des fois).
4. 界知力 *Nânâdhâtujñânabalam*, connaissance, désirs de chacun des éléments. — Ch. de toutes les limites.
5. 根知力 *Indriyaparâparajñânabalam*, connaissance des sens, supérieurs et inférieurs. — Ch. des bases, racines.

---

1) Sièges des facultés.
2) Energie qui agit dans les actes de ces sens spirituels.

6. 定知力 *Sarvadhyânivimoks'asamâdhisamâpattijñânabalam*, connaissance des moyens d'arriver à la contemplation salvatrice par tous les genres de méditations. — Ch. connaissance de la contemplation, application fixe de l'esprit.
7. 至虛 *Kleçavyavadânaj.*, connaissance des moyens de délivrance des souffrances. — Ch. connaissance du vide suprême [1]).
8. 宿命知力 *Pûrvanivâçânusmṛtti*, souvenir des malédictions (encourues) précédemment (Al. *nivâsa* des existences antérieures). — Ch. du destin passé.
9. 天眼知力 *Cyutyutpattijñânabalam*, connaissance de la chute et du relèvement, de la mort et de la naissance. — Ch. connaissance des vues du ciel.
10. 漏盡知力 *Âçravaks'ayajñânabalam*, connaissance de la fin du courant des existences. — Ch. connaissance de l'accomplissement des écoulements (d'une vie à l'autre) successifs.

16. 五知. Les cinq moyens de connaissance.

1. 大圓鏡知 *Âdarçajñânam*, connaissance par la vue, comme dans un miroir. — Ch. connaissance par un grand miroir rond.
2. 平等性知 *Samatâjñânam*, connaissance complète, toujours égale. — Ch. connaissance de la nature de manière égale.
3. 妙觀察知 *Prativeks'aṇajñânam*, connaissance par examen, vue distincte. — Ch. vue merveilleuse.
4. 成所作知 *Kṛtyânuddhânajñânam* (ou *anasth'âna*), connaissance de la manière de bien faire ses actions.
5. 法性徧知 *Dharmadhâtujñânam*, connaissance de l'essence de la loi. — Ch. connaissance complète de la nature de la loi.

---

1) Aucun traducteur n'a pris *Kleça* dans le sens de peine, douleur etc. Le Tibetain a: «mal», le Mandchou «méchanceté, impureté».

17. 五分法身. Les cinq corps différents de la loi. Objets de la connaissance (Sanscrit *skandha* réunion d'éléments) [1].

1. 法身 *Çîlaskandha*, ensemble des préceptes moraux; corps de la loi.
2. 定身 *Samâdhiskandha*, ensemble, corps de la contemplation.
3. 慧身 *Prajñâskandha*, corps de la connaissanze (des vérités).
4. 解脫身 *Vimuktiskandha*, corps de la délivrance finale. — Ch. de la délivrance qui fait échapper.
5. 解脫知見身 *Vimuktijñânadarçanaskandha*, corps de la connaissance de la délivrance finale.

18. 三知慧. Les 3 moyens d'acquérir la science.

1. 聞知慧 *Çrûtamayîprajñâ*, la science par l'audition, les leçons.
2. 思知慧 *Cintamayiprajñâ*, la science par la réflexion.
3. 修知慧 *Bhavânamayiprajñâ*, la science par la méditation, la contemplation. — Ch. la science par la pratique, l'action. Le terme sanscrit indique l'acte interne, la méditation contemplative, l'application de l'intelligence à un sujet. Le mot chinois désigne l'acte interne de réformation.

19. 十地. Les 10 (*bhumî*) degrés de l'âme (les 10 terrains) [2].

1. 歡喜地 *Pramuditâ*(*bhûmî*), de la joie extrême.

---

1) Pour les Mahâyânistes Bouddha est un être abstrait; des réunions de principes constituent son corps ou ses corps.

2) Selon les systèmes, ce sont les degrés, les états de l'âme fidèle poursuivant la perfection de la loi — ou bien dix résidences des âmes qui ont pratiqué la loi et sont plus ou moins élevées selon leurs mérites. La joie est le premier effet de la foi.

Les nuages figurent la plus haute perfection; les Bouddhas sont appelés *Megharâjâs* les rois des nuages.

2. 離垢地 *Vimalâ*, absence de tache des passions, pureté intérieure. — Ch. terre exempte de poussières, d'ordures.
3. 發光 *Prabhâkarâ*, projetant la lumière (par la pureté).
4. 燄慧 *Arcishmati*, aux rayons lumineux (perfectionnement de la 3e) d'intelligence brillante.
5. 難勝 *Sudurjayâ*, très difficile à conquérir.
6. 現前 *Abhimukî*, se présentant évidente (*conspicua*).
7. 遠行 *Dûraṅgamâ*, atteignant loin.
8. 不動 *Acalâ*, immuable.
9. 善慧 *Sadhumati*, excellente, sage.
10. 法雲 *Dharmameghâ*, nuage de la loi.

20. 五行信位. Les cinq stations de la pratique de la foi.

1. 發心 *Adhimukticâryabhûmi*, degré, station de l'exercice de [1]) foi suprême. — Ch. ce qui élève le cœur ou le lance dans l'action.
2. 得明 *Âlôkalabhabhûmi*, acquisition de la connaissance vraie, de la vue. — Ch. acquérir l'intelligence claire.
3. 明朗 *Âlôkavṛddhi*, accroissement de cette connaissance. — Ch. intelligence éclairée.
4. 入空性際 *Tattwârthâikadeçânupraveça*, pénétration dans la région de la nature du vrai. — Ch. pénétrer le lieu de la nature du vide (le vrai pour le Mahâyâna).
5. 不碍光明 *Anantaryasamâdhi*, méditation ininterrompue [2]). — Ch. vue claire sans obstacle.

Ces cinq dégrés sont ceux des Bodhisatwas de région en région où ils jouissent successivement de ces biens spirituels, ou des dégrés de perfection des fidèles en qui se détruit successivement l'ignorance, cause de l'existence et de ses maux.

---

1) Sens mal choisi de *Adhimukti*.

2) Absorption complète de l'esprit cessant tout acte.

21. 五明. Les cinq connaissances claires.

1. 聲明 *Çabdavidyâ*, science des sons.
2. 因明 *Hêtuvidyâ*, science des causes.
3. 內明 *Adhyâtmâvidyâ*, science de l'être-essence. — Ch. science de l'intérieur de l'âme [1]).
4. 醫明 *Cikitsâvidyâ*, science de l'art de guérir (le mal moral); science des remèdes.
5. 工明 *Çilpaçcânavidyâ*, science des principes de l'art (*Çilpasthâna*); science de l'artisan.

22. 三學. Les trois enseignements.

1. 戒 *Adhiçîlam*, la morale supérieure. — Ch. les préceptes moraux.
2. 定 *Adhicittam*, la réflexion, la méditation supérieure. — Ch. contemplation.
3. 慧 *Adhiprajñâ*, la science suprême, parfaite.

23. 助道品內四念處. Les quatre objets de réflexion de la méditation conformément aux exercices de la loi.

1. 觀身念 *Kâyasmṛtyupasthânam*, réflexion considérant le corps. — Ch. exercice [2]) de la réflexion sur l'être corporel et sa vanité, son impureté.
2. 觀受念 *Vedanâsmṛtyupasthânam*, sur les perceptions et sur les maux qu'elles engendrent. — Ch. sur les sensations et perceptions.
3. 觀心念 *Cittasmṛtyupasthânam*, sur son propre cœur (comme siège de la pensée). — Ch. sur ses propres pensées, sur l'instabilité de tout.
4. 觀法念 *Dharmasmṛtyupasthânam*, sur la loi, l'impersonnalité l'*inindividualité* de tout être particulier.

1) Comme si *adhi* était une préposition, mot indépendant, et non un préfixe.

2) Ce sur quoi l'esprit applique son action, *upasthânam*.

24. 十波羅密. Les 10 Pâramitâs [1]) (*Pa-la-mi* transcrit).

1. 布施 *Dânapâramitâ*, perfection de la générosité, des dons. — Ch. id.
2. 持戒 *Çîlapâramitâ*, perfection de la vertu morale. — Ch. qui maintient les préceptes.
3. 忍辱 *Kshântipâramitâ*, perfection de la patience qui supporte les injures, les maux. — Ch. supporter l'injure.
4. 精進 *Vîryapâramitâ*, du courage interne qui fait affronter les maux, les périls. — Ch. l'activité zélée.
5. 禪定 *Dhyânapâramitâ*, la méditation. — Ch. la méditation, l'application de l'esprit.
6. 知慧 *Prajñâpâramitâ*, de la science, connaissance des natures. — Ch. id.
7. 方便 *Upâyapâramitâ*, perfection de l'habileté à trouver les moyens de pratiquer les préceptes, résister aux passions etc. — Ch. emploi convenable des forces.
8. 願 *Pranidhânapâramitâ*, perfection de la dévotion, confiance en Bouddha. — Ch. l'aspiration vers, le cœur porté (vers Bouddha).
9. 力 *Balapâramitâ*, perfection de la force s'exerçant à l'extérieur, dans les actes. — Ch. la force.
10. 知 *Jñânapâramitâ*, perfection de la connaissance, science conférant des pouvoirs surhumains. — Ch. id.

25. 十種法師名. Les dix espèces de pratiques de la loi.

1. 書寫 *Lekhâna*, l'écriture (des lettres et livres de piété).
2. 供養 *Pûjanâ*, la louange, l'hommage de louange (à Bouddha, la loi, etc.). — Ch. l'offrande, l'entretien par les offrandes sacrificielles.

---

1) Passages, moyens de passer à l'autre rive du courant de l'existence et d'arriver au nirvâna. Ce sont les derniers termes de l'existence des Bodhisattwas.

3. 施他 *Dânam*, les dons. — Ch. id.
4. 聽聞 *Çravanam*, l'écouter, écouter la lecture, l'enseignement. — Ch. id.
5. 披讀 *Vacanam*, lecture des livres religieux à haute voix. — Ch. id.
6. 受持 *Udgrâhaṇam*, la récitation des prières (action d'élever et de prendre). (M. *Shejilere* récitation). — Ch. id.
7. 開演 *Prakâçanâ*, prédication, enseignement. — Ch. exposer, publier.
8. 諷誦 *Swâdhyâya*, lecture, prière faite au temps propre, liturgique. — Ch. réciter en disant ou lisant en mesure.
9. 思惟 *Cintatâ*, réflexion, méditation. — Ch. id.
10. 修習 *Bhavanâ*, contemplation. — Ch, exercices de perfectionnement moral; ou pratique des exercices de la loi religieuse.

26. 七德財. Les sept trésors de vertu.

1. 信財 *Çuddhidhânam*, trésor de pureté (ou *Çraddhadhânam*, trésor de foi). — Ch. trésor de foi.
2. 戒財 *Çîladhânam*, trésor de morale. — Ch. id.
3. 慙財 *Hrîdhânam*, trésor de pudeur, modestie. — Ch. id.
4. 愧財 *Apatrâsyadhânam*, crainte du mal, qui en éloigne. — Ch. honte du mal.
5. 聞財 *Çrutidhânam*, audition des préceptes, des livres sacrés (*çrutadhânam*). — Ch. id.
6. 捨財 *Tyâgadhânam*, renonciation (aux biens terrestres, aux plaisirs). — Ch. id.
7. 慧財 *Prajñâdhânam* [1]), connaissance, intelligence éclairée. — Ch. id.

---

1) Connaissance complète en son objet, supérieure à la *vijñâna*.

27. 十二頭陀行. Les 12 pratiques difficiles.

1. 著糞掃衣 *Pâñçukûlika*, acte de porter des habillements faits de lambeaux ramassés dans les cendres; ou plutôt des habits couverts de cendre. — Ch. porter des habits qu'on a ramassés dans les balayures.
2. 但三衣 *Traivîcarika*, porter les trois objets de vêtements prescrits par la loi (tunique, jambards et manteau). — Ch. qui n'a que les trois vêtements.
3. 著壞色衣 *Nâmatika*, vêtements, grossiers, peaux. — Ch. qui porte des habits de couleur de terre.
4. 常行乞食 *Piṇḍapâtika*, recevant sa nourriture, son pain, sur les chemins. — Ch. qui va constamment mendiant sa nourriture.
5. 一食 *Ekapâṇika*, n'avoir qu'une seule cuiller. — Ch. ne manger qu'une fois (par jour).
6. 節量食 *Khalupaçcâdnabhaktika* [1]), ne manger plus rien après le repas. — Ch. manger très modérément.
7. 住阿蘭若處 *Âraṇyakam*, habiter les forêts. — Ch. habiter les gorges des montagnes, résider dans les buissons.
8. 樹下坐 *Vṛkshamûlikam*, habiter au pied d'un arbre. — Ch. être assis sous les arbres.
9. 露地坐 *Âbhyavakâçikam*, habiter un lieu non couvert, à ciel nu. — Ch. être assis sur la terre couverte de rosée, à ciel découvert.
10. 塚間坐 *Çmâçânika*, habiter des cimetières. — Ch. qui s'assied au milieu des cimetières.
11. 但坐不臥 *Nâshadhikam*, se tenir debout sans se coucher, s'asseoir. — Ch. être seulement assis, jamais couché.

---

1) Mot de forme incertaine, très altérée dans les textes.

12. 次第乞食 *Yathâpânthari*, allant par les chemins comme il convient; mendiant. — Ch. mendier son pain selon l'ordre.

28. 四法攝. Les quatre avantages de la loi.

1. 布施 *Dânam*, les libéralités. — Ch. id.
2. 愛語 *Priyavâditâ*, le parler amical, bienveillant. — Ch. id.
3. 利行 *Arthacaryâ*, les bienfaits, les actes utiles. — Ch. id.
4. 同事 *Samânârtha*, communauté d'intérêts, actes en faveur les uns des autres. — Ch. id.

29. 四攝授. Les quatre biens (reçus en vertu de la loi).

1. 眞諦攝授 *Satyâdhishṭhânam* [1]), fondement, bien de la vérité. — Ch. bien, don reçu du discernement de la vérité.
2. 布施攝授 *Tyâgâdhishṭhânam*, du renoncement total. — Ch. du don entier.
3. 禪定攝授 *Upasamâdhyadhishṭhânam*, de la méditation contemplative.
4. 知慧攝授 *Prajñâdhishṭhânam*, de la science parfaite.

30. 四法修福. Les quatre choses qui donnent le bonheur par la loi.

1. 布施生福 *Dânamayam pûṇyakriyâvastu*, le bien produisant des mérites par les dons. — Ch. bien engendré par la bienfaisance.
2. 持戒生福 *Çîlamayam pûṇyakriyâvastu*, le bien produisant des mérites par les vertus morales. — Ch. le bien produisant des mérites par l'observation des préceptes.
3. 修行生福 *Bhâvanâmayam pûṇyakriyâvastu*, le bien produisant des mérites par la contemplation. — Ch. le bien produisant des mérites par les belles actions.

---

1) *adhishṭhânam* ce qu'on pose, fondement et bénédiction.

4. 財產生福 *Jeshâdiyam* [1]) *pûṇyakriyâvastu*, le bien produisant des mérites par les richesses. — Ch. id.

31. 四無量心. Les quatre vertus du cœur sans limite.

1. 慈 *Maitrî*, bonté.
2. 悲 *Karuṇa*, compassion.
3. 喜 *Muditâ*, joie du cœur (au milieu des maux).
4. 捨 *Upekshâ*, patience, endurance, égalité d'âme, renoncement.

32. 四正勤. Les quatre efforts corrects.

1. 未生惡不當起念遮止 *Anutpattânâm akuçalânâm dharmânâm anutpadâyacchandam*, désir de ne point faire naître, propager des doctrines mauvaises non encore émises. — Ch. désir d'arrêter les maux non encore nés et qu'il ne convient pas de faire naître.
2. 已生惡今當起斷念決剔 *Utpattânâm pâpakânâm akuçalânâm dharmânâm prahânâyacchandam*, désirer d'éviter les mauvaises doctrines, funestes, déjà nées. — Ch. désirer de rejeter, de supprimer les mauvaises doctrines venues au jour, d'y couper court.
3. 不生善起念勇猛 *Anutpattânâm kuçalânâm dharmânâm utpâdâyacchandam*, désir de répandre les (doctrines) bonnes, heureuses, non encore produites en dehors. — Ch. désirer de faire produire les bonnes doctrines non encore nées, résolument, courageusement.
4. 已生善增長起念不壞 *Utpattânâm kuçalânâm dharmânâñçchintâyabhûyoshavâya asampramoshâya paripûṛṇâyacchanda*, désir du succès complet sans dépérissement, du fréquent souvenir des doctrines saintes déjà répandues. — Ch. id.

---

1) Texte *Jepadhigam*, qui n'a pas de sens.

33. 四法行. Les quatre actes de la loi.

1. 勉勵 *Vyâyâma* [1]), effort (fait pour accomplir les préceptes). — Ch. id.
2. 精進 *Vâiryam ârabhati* [2]), s'animer d'un courage viril. — Ch. progresser virilement.
3. 禪定 *Cittim praghrnâte*, entreprendre la méditation. — Ch. id.
4. 勝解禪定 *Samyakparâyâti*, se tenir en un parfait recueillement. — Ch. se vaincre, se détacher, méditer.

34. 十惡. Les dix péchés capitaux.

1. 殺生 *Prâṇâtipâta*, tuer des êtres vivants.
2. 偷盜 *Adattâdâna*, s'emparer de ce qui n'a point été donné. — Ch. voler, dérober.
3. 婬慾 *Kâmamithyâcâra*, conduite mauvaise selon les passions. — Ch. désirs lascifs.
4. 妄語 *Mṛshâvâda*, discours trompeur, mensonge.
5. 毀謗 *Paiçunyam*, calomnie.
6. 嗔 *Pârushyam*, langage dur, grossier. — Ch. invectives.
7. 痴言 *Sambhinnapralâpa*, parler inconsidéré. — Ch. langage sot, léger.
8. 貪 *Abhidhyâ*, cupidité.
9. 惡凶 *Vyâpada*, malveillance, méchanceté.
10. 惡見 *Mithyâdrshṭi*, vue, doctrine fausse. — Ch. id. mauvaise.

35. 四煩惱. Les quatre défauts capitaux.

1. 慾 *Raga*, passion.
2. 驕 *Manas*, orgueil, confiance en soi.
3. 無知 *Avidyâ*, ignorance.
4. 疑 *Vicikitsa*, doute en matière de religion.

---

1) Ceci est ajouté sans nouveau titre.

2) A la 3e pers. du sing. indic. prés.

36. 二十隨煩惱. Les vingt défauts accessoires.

1. 忿 *Kroddha*, colère.
2. 恨 *Upadâha*, hostilité, malveillance.
3. 覆 *Mṛksha*, hypocrisie.
4. 惱 *Pradâha*[1]), passion brûlante.
5. 嫉 *Irshyâ*, jalousie.
6. 慳 *Mâpatya*[2]) stupidité. — Ch. avarice.
7. 誑 *Mayâ*, tromperie en faisant illusion.
8. 諂 *Câṭyam*, tromperie par mensonge.
9. 憍 *Mada*, ivrognerie, passion folle. — Ch. orgueil fou.
10. 害 *Vihiñsâ*, plaisir à nuire.
11. 無慙 *Ahrîkyam*, effronterie qui ne rougit de rien. — Ch. sans honte.
12. 無愧 *Anapatrâsyam*, sans crainte du mal.
13. 昏沉 *Styânam*, rudesse, lourdeur d'esprit.
14. 掉舉 *Oddhatyam*, turbulance. — Ch. se soulever.
15. 不信 *Açraddha*, incrédulité, manque de sincérité.
16. 懈怠 *Gaupityam*, indolence, paresse.
17. 放逸 *Pramâda*, passion, légèreté de conduite.
18. 失念 *Mushitasmṛtita*, perte de la mémoire.
19. 散亂 *Avakshepa*, trouble d'esprit, dissipation.
20. 不正知 *Asamprajñânam*, intelligence déréglée, non saine.

37. 七覺支. Les sept membres (*aṅga*) de la *Sambodhi* ou contemplation parfaite amenant à la délivrance.

1. 念覺支 *Smṛtisambodhyaṅga*, membre de la mémoire, ou connaissance parfaite.
2. 擇法覺支 *Dharmapravicayasambodhyaṅga*, connaissance distincte de la loi.

1) Texte: *pradâça* qui n'a pas de désirs.

2) Texte: *Mâtpatya* id. — Al. *Mâtsarya* envie (*Minaïeff*).

3. 精覺支 *Vîryasambodhyaṅga*, énergie, force. — Ch. essence.
4. 喜覺支 *Prîtisambodhyaṅga*, par la joie intérieure.
5. 輕安覺支 *Prasidhisambodhyaṅga* (*praçânti*?), tranquillité, aise.
6. 定覺支 *Samâdhisambodhyaṅga*, par la contemplation.
7. 捨覺支 *Upekshasambodhyaṅga*, endurance, insensibilité aux attraits extérieurs, renoncement.

38. 八正道. Les huit voies droites, parfaitement bonnes.

1. 正見 *Samyaksadṛsti*, vue parfaite, orthodoxie.
2. 正思惟 *Samyaksaṇkalpa*, conception droite.
3. 正語 *Samyakvâkram*, parler vrai, parfait.
4. 正業 *Samyakkarmânta*, but, opération droite, conforme aux règles.
5. 正命 *Samyakjîvara*, vie, conduite parfaite.
6. 正精進 *Samyakvyâyâma*, efforts généreux conformes à la loi.
7. 正念 *Samyaksmrti*, réflexion et mémoire bien réglée.
8. 正定 *Samyaksamâdhi*, contemplation parfaite.

39. 二禪定. Les deux contemplations.

1. 止 *Çamatha*, recueillement intérieur, arrêt des facultés.
2. 觀 *Vipaçyana*, contemplation par la vue interne sans acte intellectuel.

40. 三解脫門. Les trois moyens (portes) de la délivrance.

1. 空 *Çûṇyata*, vide intérieur de pensée et de sentiment.
2. 無相 *Apratihiti*, absence d'attachement.
3. 無願 *Animittam*, absence de désir, absence de toute représentation mentale.

41. 十八空. Les 18 (espèces de) vides.

1. 內空 *Adhyâtmâçûṇyatâ*, vide intérieur (de toute pensée, attache etc.).

2. 外空 *Vahirçûṇyatâ*, vide extérieur (de tout objet et inclination).
3. 內外空 *Adhyâtmâvahirçûṇyatâ*, vide intérieur et extérieur.
4. 空空 *Çûṇyatâçûṇyatâ*, vide de tout vide.
5. 大空 *Mahâçûṇyatâ*, le grand vide, vide suprême.
6. 勝義空 *Paramârthaçûṇyatâ*, vide des principes, des intérets supérieurs.
7. 有爲空 *Saṅskṛtaçûṇyatâ*, vide des actes.
8. 無爲空 *Asaṅskṛtaçûṇyatâ*, vide de tout ce qui n'est pas fait.
9. 畢竟空 *Atyantaçûṇyatâ*, vide infini, dépassant tout terme.
10. 無際空 *Anagraçûṇyatâ*, vide sans limite.
11. 無變異空 *Avakâraçûṇyatâ*, vide sans changement, sans cessation.
12. 本性空 *Prakṛtiçûṇyatâ*, le vide de la nature individuelle sujette aux accidents humains. — Ch. id. de la nature fondamentale.
13. 切法空 *Sarvadharmaçûṇyatâ*, vide de toute loi.
14. 自性空 *Swalakshaṇaçûṇyatâ*, vide de sa propre nature, de ses propriétés.
15. 不可得空 *Alambhaçûṇyatâ* [1]), vide de toute non acquisition.
16. 自性空 *Swabhâvaçûṇyatâ*, vide de sa nature, son essence.
17. 不自性空 *Aswabhâvaçûṇyatâ*, vide de ce qui n'est pas sa nature, etc.
18. 不性性空 *Abhâvaswabhâvaçûṇyatâ*, vide de ce qui n'est pas ou est sa nature.

42. 空性. Nature, qualités du vide.

1. 眞諦 *Paramârtha*, entité, principe suprême. — Ch. jugement vrai.
2. 本性 *Tattwam*, nature vraie, fondamentale, réalité.
3. 如性 *Tathâtâ*, existence conforme à la nature ; ayant telle nature.

1) Peut-être *ălambha*, acquisition, mal lu par les Chinois.

4. 涅槃 *Nirvâna* (Ch. *niépwan* transcr.).
5. 正覺 *Abhisamaya*, connaissance complète qui fait le bouddha bon pour le *nirvâna*. — Ch. connaissance correcte.

43. 四世界名. Noms des 4 divisions des âges.

1. 小千世界 *Sâhasracuṭyalôkadhâtu*, élément du monde du millénaire [1]) inférieur. — Ch. id.
2. 中千世界 *Dwisâhasramadhyamalôkadhâtu*, élément du second millénaire, moyen. — Ch. id.
3. 三千大千世界 *Trisâhasramahâsâhasralôkadhâtu*, élément du 3ième grand millénaire. — Ch. id.
4. 娑婆世界 *Samalôkadhâtu*, élément du monde complet, universel (des 3 millénaires). — Ch. élément du monde qui supporte les maux (Leç. *saha* transcrit).

44. 四部洲名. Nous des quatre dwîpas ou divisions de la terre en vastes îles.

1. 東勝身洲 *Pûrvavideha*, le Videha de l'est. — Ch. le Videha [2]) (l'île, ou le continent) de l'est.
2. 小勝身洲 *Deha*, le corporel. — Ch. le petit Videha.
3. 勝身洲 *Videha*, le Videha. — Ch. le Videha [2]).
4. 南贍部洲 *Jambûdwîpa*, le dwîpa à l'arbre Jambu (Eugenia Jambolana) fréquent dans la péninsule. — Ch. dwîpa du Shan (Jambu) du midi.
5. 小拂洲 *Câmara*, dwîpa du Camara (le Yak). — Ch. du petit fouet (fait de queue de Yak).
6. 妙拂洲 *Avaracâmara*, Câmara inférieur. — Ch. du fouet merveilleux (*avara* autre, extraordinaire).

---

1) Peut se rapporter aux âges du monde que parcourent les Bodhisattwas ou bien aux divisions de l'univers en mille *Çakwalas* ou petits mondes ayant chacun, terre, astres, ciel et enfer.

2) Qui triomphe du corps, traduction etymologique de *videha* qui signifie «sans corps». Le *Videha* au nord du Gange est le *Bihar* actuel.

7. 西牛貨洲 *Aparagôdhânyam*, riche en bœufs, de l'ouest. — Ch. id.; qui trafique de bœufs.
8. 小行洲 *Câladwîpa*, le dwîpa se mouvant un peu.
9. 勝道行洲 *Uttaramantriṇa*, à la voie, doctrine triomphante, aux mantras supérieurs.
10. 北俱盧洲 *Uttarakuru*, Kulo du nord.
11. 詔勝洲 dwîpa aux flatteries triomphantes [1]) (*Kurava* pays des Kuru).
12. 最勝洲 dwîpa triomphant complètement (*Kâurava* pays de la race de Kurus).

45. 三界. Les trois zônes ou mondes.

1. 欲界 *Kâmadhâtu*, monde ou élément des désirs, du désir de l'existence qui la produit.
2. 色界 *Rûpadhâtu*, monde ou élément de la forme, des êtres visibles, nés.
3. 無色界 *Arûpadhâtu*, monde ou élément des êtres sans forme visible.

46. 欲界六天. Les six cieux du monde du désir.

1. 四天王界 *Caturmahârâjakâyika*, monde des quatre rois célestes; régnant sur le Merou.
2. 忉利界 *Trayotrincat*, taoli (transcription informe de) les 33. Ciel des 33 dévas.
3. 夜摩界 *Yama*, de Yama (transcrit Ye-ma).
4. 兜率陀界 *Tushita* (*To shito* transcrit), ciel de joie.
5. 化樂 *Nirmânaratita*, qui se plait dans les transformations, et productions.
6. 他化界 *Paranimitavaçavarttita*, où les transformations et productions s'opèrent à volonté, par pouvoir magique.

1) Fausse etymologie. *ku* mauvais, *ru* bruire.

色界初禪三天. Les 3 cieux de 1ère contemplation du monde de la forme.

1. 梵衆 *Brahmaparipatyas*, les assistants de Brahma (*Bam*).
2. 梵輔 *Brahmapurohitâ*, assistants sacrificiels de Brahma.
3. 大梵 *Mahâbrahmâ*, ciel du Grand Brahma.

二禪三天. Les 3 cieux de 2e contemplation.

1. 少光天 *Parîttabhâ*, ciel d'éclat mince, effacé.
2. 無量光天 *Apramânabhâ*, de splendeur sans mesure, limite.
3. 光音天 *Âbhâswara*, au son brillant.

47. 三禪三天. Les 3 cieux de 3e contemplation.

1. 少淨天 *parîttaçubha*, de pureté, beauté inférieure.
2. 無量淨天 *Apramâṇaçubha*, de pureté sans limite.
3. 徧淨 *Çubhakṛta*, complétement pur, la pureté même.

48. 四禪九天. Les neuf cieux de 4e contemplation.

1. 無雲天 *Anabhraka*, ciel sans nuage.
2. 禪生 *Pûṇyaprasavan*, engendrant la contemplation [1]) (S. les mérites).
3. 廣果 *Bṛhatphala*, aux vastes fruits.
4. 無想 *Avṛta*, sans souci, sans obstacle.
5. 無煩 *Atapa*, sans douleur, chagrin.
6. 善見 *Sudṛça*, au bel aspect.
7. 善現 *Sudarçaṇa*, au bel éclat.
8. 色究竟 *Akanishṭa*, dont la couleur s'éteint; le plus subtile infiniment petit (comme substance).

---

1) «A la contemplation née, vie de contemplation» Tib.

9. 大自在 *Mahâçwâranivasana*, le grand qui subsiste par soi, en soi; demeure du grand souverain-maître.

49. 無色界四天. Les quatre cieux du monde sans forme.

1. 空無邊處天 *Akâçânantyâyatanam*, espace sans borne du vide, de l'empyrée.
2. 識無邊處天 *Vijñânantyâyatanam*, espace de la science.
3. 無所有處天 *Akincanavyâyatanam*, espace où il n'y a rien.
4. 非想無想天 *Naivasanjñânâsañjñâyatanam*, espace où il n'y a ni connaissance ni absence de connaissance.

50. 十二分教名. Noms de douze espèces de livres de doctrine.

1. 法本 *Sûtra* (*senâ*), fondement de la loi.
2. 重頌 *Gêya*, prières en distiques, chants, cantiques.
3. 授記 *Vyâkaraṇa*, chroniques, relations, exposé de faits relatifs à Bouddha.
4. 孤起頌 *Gâthâsenâ*, prières à parties séparées, isolées (stances).
5. 無問自說 *Udânasenâ*, paroles dites spontanément, sans interrogation.
6. 因緣 *Nidânâmsenâ*, exposé des causes (causes ontologiques).
7. 譬喻 *Avadânâmsenâ*, paraboles et comparaisons.
8. 本事 *Itivṛttakânâmsenâ* (sic facta), récits, faits fondamentaux.
9. 本生 *Jatâkânâmsenâ*, existences antérieures des Bouddhas.
10. 方廣 *Vaipûlyânâmsenâ*, développements, récits, discours amplifiés.
11. 未曾有[1]) *Adbhûtadharma*, merveilles, prodiges etc.
12. 論議 *Upadêça*. instructions, discours, entretiens.

---

1) Ce qui n'est pas encore arrivé. On a lu le mot sanscrit: *abhûta*.

51. 八難. Les huit choses pénibles.

1. 地獄 *Naraka*, prison terrestre (sous terre), enfer.
2. 畜生 *Tiryañc*, condition d'animal (domestique).
3. 餓鬼 *Prêta*, kuei affamé.
4. 長壽天 *Dîrghâyûshôdeva*, esprit, déva d'une vie prolongée (ne parvenant pas à la condition de Bodhisattwa après des millions d'années).
5. 邊地下賤 *Pratyantajânapada*, contrée voisine de condition vile, infidèle (en être voisin).
6. 六根不全 *Indriyavaihalyam*, les six sens non complets, défaut des sens.
7. 世智辯聰 *Mithyâdarçana*, science, jugement tout mondain, vues erronnées.
8. 佛前佛後 *Tathâgatânâm anutpatyâ jâta*, (vie) antérieure ou postérieure à un Bouddha; né quand il ne survient pas de Bouddha (avec non survenance des bouddhas).

52. 福吉祥名. Termes de bénédiction, d'heureux présage.

1. 吉言 *Âçirvâda*, parole de bénédiction, de bonheur.
2. 普願 *Âçishas*, bons souhaits.
3. 稱讚 *Vandavâdî*, parler, parlant d'une manière louangeuse.
4. 福幸 *Çrî*, prospérité (divinité).
5. 泰福 *Swasti*, grande prospérité! bene!
6. 永不減 *Vashat*, toujours sans diminution! crescat (?)
7. 深美 *Ôm!* parfaitement beau! admirable!
8. 結文 *Swâhâ*, terme final; bien dit (dixit). Aussi 娑訶 transcrit.

53. 八熱獄. Les huit enfers brûlants.

1. 更活 *Sañjîva*, d'où l'on renaît au 2e, qui fait revivre.
2. 黑繩 *Kâlasûtrà*, aux chaines noires.
3. 衆合 *Saṅghâta*, où l'on est broyé (par les montagnes).

4. 呼呼 *Râurava*, retentissant de cris.
5. 大呼 *Mahârâurava*, aux grands cris de douleur.
6. 炎熱 *Tapana*, le brûlant.
7. 大炎熱 *Pratapana*, très brûlant.
8. 無間獄 ou 阿鼻 *Avîtchi*, sans interruption de vies et morts successives; aussi transcrit *apit* etc.

54. 八寒獄. Les huit enfers glacés.

1. 頞浮陀 (transcr.) *Arbuda*, qui fait crisper la peau des damnés.
2. 泥羅浮陀 id. *Nirarbuda*, où le froid peut produire des vessies.
3. 阿吒吒 (transcr.) *Aṭaṭa*, cri forcé par le froid.
4. 阿波波 (transcr.) *Hahava* ou *Ababa*, bruissement de langues gelées.
5. 嘔唉唉 (transcr.) *Ahaha*, sourd gémissement de gorges reserrées.
6. 青蓮花 *Utpala*, (Lotus bleu); la chair y gèle au point de former comme des feuilles, des écailles de Lotus.
7. 赤蓮花 *Padma*, (Lotus rouge) à peau marquée de taches rouges ou de gros boutons.
8. 白蓮花 *Puṇḍarika*, (Lotus blanc); le froid y met à nu les os blanchis.

N.B. Les trois derniers mots sont aussi transcrits de différentes manières.

55. 四師. Les quatre maîtres (pati).

1. 法師 *Dharmapati*, maître de la loi, qui l'enseigne, l'étudie.
2. 禪師 *Dhyânapati*, maître de la contemplation, qui s'y adonne, s'y exerce.
3. 律師 *Vinayapati*, maître des préceptes, de la morale etc.
4. 論師 *Çâstrapati*, maître des çâstras, qui étudie et enseigne les traités religieux.

56. 六物. Les six objets (qu'un ascète peut posséder).

1. 重雜衣 *Saṇghâti*, l'habit composé de plusieurs pièces réunies; transcrit 僧伽梨.

2. 上著衣 *Uttarâsaṇghâti*, habit de dessus, jeté sur l'épaule gauche.
3. 安陁婆樂 *Antaravâsaka*, habit de dessous, chemise (transcrit).
4. 波多羅 *Pâtra*, la sébile pour mendier (*patolo*).
5. 尼師咀那 *Nisîdanam*, couche (*niszetanna*).
6. 波里薩羅伐拏 *Pariçrâvaṇa*, filtre (*polisolofana*).

57. 四禪. Les quatre méditations (*dhyâna*).

1. 性無憂禪 [1]), la méditation naturelle sans préoccupation.
2. 心無苦, cœur sans tourment.
3. 極悅隨, avec extrême joie.
4. 苦樂二忘, exempte de joie et de peine (toutes deux oubliées) parce qu'il n'y a plus de retour à la vie qui effraie.

58. 四流. Les quatre courants (*ógha*).

1. 欲流 *Kâmâugha*, le courant du désir qui produit l'existence.
2. 有流 *Bhavâugha*, courant de l'existence.
3. 觀流 *Drshtyógha*, le courant de l'apparence, de l'illusion de ce monde.
4. 無知流 *Avidyâugha*, le courant de l'ignorance.

59. 三業. Les trois fonctions, conduites (*trividhadwârâ*).

1. 身 *Kâya*, le corps, ses actes.
2. 語 *Vacana*, le langage.
3. 意 *Citta*, les pensées.

60. 三寶 (*triratna*). Les trois joyaux (fondements de la doctrine).

1. 佛 *But*, Bouddha.
2. 法 *Dharma*, la loi.
3. 僧 *Saṇgha*, la communauté.

---

1) Le sanscrit manque.

61. 三藏 (*tripiṭaka*). Les trois corbeilles (divisions des livres saints).

1. 契 *Sûtra*, discours de Bouddha.
2. 律 *Vinaya*, les préceptes moraux.
3. 隨法智論 *Abhidharma*, discours scientifiques venant après la loi, métaphysique (litt. métanomique).

62. 五道. Les cinq voies (*gati*), états de naissance et de transmigration.

1. 人惡 *Naraka*, être infernal.
2. 餓鬼 *Prêta*, larve, démon affamé.
3. 畜 *Tîryak*, animal.
4. 人 *Manushya*, homme.
5. 天 *Deva*, (déjà expliqués).

63. 四壽者. Les quatre causes de longévité (*pudgala*).

1. 柔善 *Dama*, répression des passions, se dompter soi-même. — Ch. douceur, bonté.
2. 苦行 *Tapasdhi*, pénitence.
3. 功行 *Pratti*, assistance, charité.
4. 瑜伽 *Yogacara*, pratique du Yoga (transcrit).

64. 五香. Les cinq parfums (allumés par Bouddha).

1. 戒香, le parfum des préceptes moraux.
2. 攝身定香, de la contemplation qui arrête les opérations du corps.
3. 攝意慧香, de l'intuition qui arrête la réflexion.
4. 攝亂解脫香, de la délivrance qui réprime le trouble.
5. 攝倒知見香, de la connaissance qui prévient les écarts.

65. 五濁. Les cinq souillures naturelles à purifier.

1. 惡世刼濁, le contact du monde pervers.
2. 見濁, celle de la vue.
3. 煩惱濁, celle des calamités, des choses affligeantes.
4. 衆生濁, celle de tous les êtres venant à cette vie.
5. 命濁, celle qui provient du destin qui fait naître ou renaître.

66. 八垢. Les huit poussières à secouer.

1. 念煩惱, penser aux maux de ce monde.
2. 不念煩惱, ne point y penser.
3. 念不念煩惱, penser à n'y point penser.
4. 我煩惱, mes maux spéciaux, mon trouble interne,
5. 我所煩惱, les causes de mon trouble.
6. 自性煩惱, les maux, troubles naissant de la propre nature.
7. 差別煩惱, les troubles différents venant des autres.
8. 攝煩惱, les efforts pour arrêter les maux, les troubles.

67. 八有色. Les huit choses qui ont couleur, sensibles [1]).

1. 地, la terre.
2. 水, l'eau.
3. 火, le feu.
4. 風, le vent.
5. 香, l'odeur.
6. 味, le goût (des objets).
7. 觸, le tact (des objets).
8. 法, les qualités des êtres sensibles.

---

1) Extraits du 佛說法集名數經.

68. 二無色. Deux objets sans manifestation sensible.

1. 虛空, le vide.
2. 識性, la nature intellectuelle.

69. 菩薩十降伏. Les dix objets de sujétion des Bodhisatwas.

1. 命降伏, être maître de son parler.
2. 心降伏, être maître de son cœur.
3. 受用降伏, être maître (désir) de recevoir et de dépenser.
4. 法降伏, être maître des propensions naturelles.
5. 生降伏, être maître de sa vie.
6. 神通降伏, être maître de la pénétration de son esprit.
7. 解脫降伏, être maître de la libération des passions (ou de la délivrance, *moksha*).
8. 願降伏, être maître de ses désirs.
9. 業降伏, être maître des actes propres à sa condition.
10. 知降伏, être maître de ses connaissances, de sa science.

70. 四念處. Les 4 fondements de la pensée ou objets de réflexion, de méditation.

1. 觀身[1]念處, réflexion (méditation) scrutant le corps.
2. 觀受[1]念處, » » » les sensations.
3. 觀心[1]念處, » » » le cœur.
4. 觀法[1]念處, » » » la nature.

71. 六念. Les six objets de considération.

1. 念佛, Bouddha.
2. 念法, la loi.
3. 念僧, l'église bouddhique.

1) Dans ma copie ces 4 caractères sont incorrectement redoublés.

4. 念戒, les lois morales.
5. 念施, la bienfaisance.
6. 念天, le ciel, les désirs.

72. 八聖道. Les huit voies de la sainteté.

1. 正見, la vue, le regard correct.
2. 正思惟, la pensée droite.
3. 正語, le parler correct.
4. 正業, l'agir correct en ses fonctions.
5. 正精進, la force d'action correcte.
6. 正命, le commandement juste.
7. 正念, la mémoire correcte.
8. 正定, la méditation correcte.

73. 出世五蘊. Les cinq choses essentielles de la vie religieuse.

1. 戒, l'observation des préceptes.
2. 定, la contemplation.
3. 慧, la méditation.
4. 解脫, l'affranchissement des passions.
5. 知見, l'étude, la science.

74. 三解脫. Les trois affranchissements.

1. 空, le vide intérieur.
2. 無相, l'absence d'attache.
3. 無願, l'absence de désirs.

75. 四知. Les 4 sciences.

1. 法種, les principes essentiels de la loi.
2. 說法, les lois du parler.
3. 湟槃正道, la voie droite du Nirvâṇa.

4. 漏盡智斷, le discernement de la fin du courant de l'existence. La connaissance des moyens de la couper.

76. 五貪妬. Les cinq convoitises.

1. 法貪妬, la convoitise des biens de la loi.
2. 利養貪妬, la convoitise du gain, des choses de l'entretien terrestre (de ce qui le favorise).
3. 住貪妬, la convoitise de la permanence de l'existence.
4. 爲善貪妬, la convoitise des grandes qualités, de l'éminence.
5. 名聞貪妬, la convoitise d'un nom célèbre.

77. 輪王七寶. Les sept joyaux du roi Cakravartî.

1. 金輪寶, le joyau du disque d'or.
2. 象寶, le joyau des éléphants.
3. 馬寶, le joyau des chevaux.
4. 摩尼寶, le joyau des perles précieuses (*maṇi*).
5. 玉女寶, le joyau des femmes.
6. 主兵寶, le joyau du commandement des armées.
7. 主藏寶, le joyau de la possession souveraine des trésors.

78. 三世. Les 3 âges.

1. 過去, le passé.
2. 未來, le non avenu, le futur.
3. 現在, le présent (apparendo stans).

79. 四世. Les quatre époques de la religion.

1. 聖世, l'époque primitive des saints.
2. 正世, l'âge de la rectitude, de la vraie loi.
3. 像世, l'âge des images, des figures, des erreurs en la foi.
4. 末世, l'âge final de la restauration religieuse.

Alias 三法, les trois lois: 正法, 像法 et 後法 (=末世).

80. 二法. Les deux lois.

1. 生法, la loi de la vie.
2. 滅法, la loi de la destruction.

81. 四魔. Les 4 classes de démons.

1. 煩惱魔, les démons vexateurs.
2. 天魔, les démons du ciel.
3. 蘊魔, les démons cachés, des ténèbres.
4. 死魔, les démons de la mort, esprits des morts.

82. 六趣. Les six voies.

1. 天趣, la voie du ciel.
2. 人趣, la voie de l'homme.
3. 修羅趣, la voie des Sula; les Sûras, démons indous.
4. 畜生趣, la voie des animaux.
5. 餓趣, la voie des démons affamés, larves abandonnées de leurs parents vivants.
6. 地獄趣, la voie de la prison terrestre, des enfers.

83. 三根本. Les trois racines, bases essentielles.

1. 發菩根心, le cœur manifestant la *poti*, la *bodhi*, sagesse bouddhique (qui l'anime).
2. 清淨心, le cœur pur, droit.
3. 自性空斷心, le cœur détaché, vide de sa propre nature. sans égoïsme, ni retour sur lui-même.

84. 經名. Titres des livres sacrés.

1. 菩薩藏 *Bodhisattwa piṭakam*, (corbeille, livre des Bodhisattwas). — Ch. Trésors, mystères des *Posat*. Livre apprenant la conduite à tenir pour devenir Bodhisattwa et citant noms et faits. Il se trouve au Bkâ-'Gyur, section du Dkon-tsegs 11.

2. 楞伽經 *Laṅkâvataram*, (Descente du ciel à Lankâ, Ceylan). — Ch. Livre de Langkya. Descente des Boudhas à Lankâ.

3. 密林 *Ghanavyûha* (complex, raisonnements serrés) forêts épaisses. — Ch. Sûtra mahâyâniste, traitant de l'âme et du corps, des vices, du Bouddha et de ses qualités, de l'âlaya, des skandhas etc. Bkã-'gyur. Section des Sûtras (Mdo.) VI 1. Cp. Beal, Chinese Tripiṭaka, p. 62. 7°.

4. 大力普勝問 *Suvikrântavikramî*. Vaillance de Suvikrânta. — Ch. questions de celui qui l'emporte par une grande force.

5. 佛說稻稈 *Çâliptasumbhakanva*. (Lis. *Çâlistambhaka* ou *Çâlisambhava*) faisceau, ou naissance de tiges de riz. — Ch. livre du riz dit par Bouddha. Voir le Vyutpatti. Schiefner, Mélanges asiatiques, II, p. 383 et ss.

6. 大寶積 *Ratnâkara* ou *Ratnôlka*, tison de pierreries. — Ch. grand amas de pierres précieuses.

7. 佛說貝達因緣 *Sarvavaidalyâsangraha*, collection de feuilles de bambou[1]). — Ch. livre révélé par Bouddha faisant voir et pénétrer les *rerum causas*. Au *Bkâ-gyur*; sûtras l. XVI 8, discours de Bouddha.

8. 佛說僧伽吒 *Sanghâtasûtra*, sûtra amassés, réunis, abrégés. — Ch. *Sen-kia-to* transcrit. — Collection de sûtras courts comme le Udâna sûtra. Cp. Beal, Chin. trip. 35. 2°.

9. 阿毘達摩 *Abhidharma*[2]). Loi supérieure (ou intérieure). — Ch. *Apit'amo*, transcrit.

---

1) Feuilles servant aux manuscrits. Les traducteurs montrent ici leur indépendance. Les Tartares et les Chinois voient *vidyâ, vid,* dans *vaidalyâ*; les Tibétains y trouvent un verbe signifiant "tisser". Rémusat traduit: livre contenant la totalité des doctrines liées et ajoute: „Je ne sais ce que cela veut dire"

2) Partie des livres bouddhiques du Sud, l'un des *tripiṭaka*, traitant de philosophie. Les traités qui en font partie prennent ordinairement un sujet particulier et l'analysent de toutes les manières. Le fond date du commencement du Bouddhisme, mais ce fond a été amplifié, développé à une époque beaucoup plus récente.

10. 毘奈耶 *Pinaya.* (Lis. Vinaya) partie disciplinaire des livres bouddhiques. — Ch. transcrit.

11. 名句經 *Prajnâpti* acquisition de la science. — Ch. science des noms et des phrases. Le Pradjnâptiçâstra est un traité philosophique composé par Mâudgalyâyâna.

12. 續藏 *Çâstra*[1]), livre d'enseignement de doctrine. — Ch. trésor, corbeille de sûtra (Su-tsang).

13. 相宗要 *Dhâtukâya*[2]), corps des principes fondamentaux. M. recueil des principes bases; éléments essentiels des substances.

14. 小部律 *Vinayakshudrakam*, Petit livre de discipline. — Ch. petits principes généraux (d'ordre inférieur). — Partie du *Pratimoksha* et du *Vinayavastu* traitant des vœux, ordination etc. Bkâ-'gyur. Dulva X, XI.

15. 大部律 *Uttaragrántha*, recueil final, supérieur. — Ch. grands principes généraux. — Dernier ouvrage (Vol. XII et XIII) de la collection du Vinaya au Bkâ-'gyur. — Vyutpatt. 43.

16. 經傳 *Ârshas* (*Ârya?*) livres sacrés provenant des Rishis. — Ch. livres traditionnels. *Ârya* est une qualification qui s'applique à beaucoup de livres. *Âryasañghatisûtra*, etc.

17. 阿含 *Âgámam*, recueil de la loi, instructions spirituelles. — Ch. *A-han* transcrit.

Recueil de livres appartenant au Hînâyâna et de diverses espèces distribuées selon la longueur et la forme des instructions.

18. 妙語 *Çrávacanám.* (Lis. *právácanám*) enseignements sacrés. — Ch. id. merveilleux discours (de Bouddha et autres docteurs de la loi).

19. 教 *Çâsanám*, collection de préceptes. — Ch. enseignement, doctrine.

---

1) Les *çâstras* sont philosophiques et opposés aux *sûtras*, au *vinaya*. Ils se composent généralement d'une introduction et d'un discours. Voir le *Vibhâshâçâstra*, etc.

2) Exposé des principes fondamentaux, oeuvre de *Pûrṇa* ou de *Vaçumitra*; appartient à *'Abhidharma*.

20. 宗印 *Siddhânta*, achêvement atteint. — Ch. scellé du sceau authentique. — Classe de livres bouddhiques exposant les systèmes des diverses écoles.

21. 理 *Satam* (lis. satyam?) vérité. — Ch. lois, principes. — Cp. l'*âryâ-satyam* au *Bkâ-'Gyur phal-chen* 13.

22. 禮 *Samâyam*, doctrine, enseignement, principe, loi, règle, mœurs et rites.

Un grand Samayasûtra fut prêché par Bouddha à Mahâvana-vihara et convertit des millions de Dévas et de Brahmanes accourus de toute part pour l'entendre.

Le *Mahâsamayam* traite des *dharaṇis* ou formules magiques.

23. 偈 *Gâthâ*, strophes (de 4 vers de 5 ou 7 syllabes) composant un chant ou geya, généralement placées au milieu de morceaux en prose. Le Lalita-vistara, par ex., en est plein.

24. 字句 *Napâda*, prose (litt. *sine metro*). — Ch. lettres phrases ordinaires (M. avavâda).

25. 賦 *Miçrakam*, mélange (de prose et de vers comme le Lalita-vistara) ou de mètres différents dans un même morceau. — Ch. *fu*, strophes de vers alternant de 4 et 6 pieds.

26. 純文 *Gâdyam*, récit, discours, phrase. — Ch. discours suivi, prose. (Est opposé à ce qui suit 27).

27. 協韻 *Chândas*, poésie, composition rythmée et rimée. — Ch. sons concordants, rimants, bien agencés; cadence et rime.

28. 長文 *Daṇḍakam* (*Tantrá?*)[1]), traité. — Ch. longue composition.

29. 將禪 *Sâmantakam*, proche, approche, préparation[2]). — Ch. entrée en méditation. Les traducteurs mandchous donnent aussi à ce mot le sens de «préparation».

---

1) *Tantra* corrigé d'après le tibétain. Mais *daṇḍakam* est aussi soit un genre particulier de mètre et de composition, soit un nom de livre exposant les causes (daṇḍa). Les *tantras* sont, en général, de longues formules de mysticisme nécromantique. Ils composent toute la dernière partie, *Rgyud*, du *Bkâ-'gyur*, en 22 volumes.

2) Aussi: complet, s'étendant à tout.

30. 正經 *Mâulam*, fondamental, essentiel (et, apparence personnelle, personnel). — Ch. Correct, principal, *Tching*. — *Sûtras* primitifs. C'est le *Mûlagrántha:* recueil fondamental ou des Sûtras.

II.

EXPRESSION ET MOTS ISOLÉS.

Ces termes ont été glanés dans différents ouvrages et recueillis à cause de leur importance. Ils sont rangés par ordre de clefs.

Clef

1. 一切知, la science, l'intelligence complète que possèdent les Bouddhas.

一往來, *Sakṛtâgamî* qui ne renaîtra plus qu'une fois.

一闡底 (*yi tchan ti*) *icchânishti*, hérétique.

七逆, les sept péchés de révolte, opposition: parricide, meurtre d'un bonze, d'un âcârya, etc.

上座 *Sthavira* (supra sedens), le président d'une réunion bouddhique.

2. 中方, la région centrale (du monde) où Bouddha fut illuminé.

中乘 *Madhyamayâna*, véhicule moyen.

5. 乞士, moine mendiant.

6. 事知 (*Karmadâna*), sous-prieur.

7. 三明 *san ming*, les 3 connaissances claires de nos existences passées, présentes et futures.

三長齋月, les 3 mois d'observance continue 1er, 5e et 9e).

三摩提 (*san ma t'i*), la Samâdhi.

三淨肉, les trois viandes pures qu'il est permis de manger quand on n'a ni vu ni entendu tuer, ni su qu'on tuait pour soi.

三演十二命, les 3 pratiques et les 12 préceptes.

7. 五正, les cinq aliments permis: riz cuit, bouillie de riz, de fèves, de grains, etc.

五淨肉, les cinq viandes pures. Voir les 三淨肉 plus l'animal mort de mort naturelle ou tué par une bête sauvage.

8. 主治, supérieur de monastère.

9. 化主, chef des moines mendiants.

化飯, qui mendie le pain.

化緣, prier pour les bonzes.

仙人, *ṛshi*, anachorète (hommes des montagnes, titre taoïque).

佛印, le sceau de Bouddha, le swastika.

佛塲, autel, cérémonie bouddhique.

供養, donner des aliments, des aumônes aux monastères; accomplir les devoirs des fidèles.

倒懸, état des âmes en enfer, attendant leur délivrance des prières des vivants.

偈 *ki*, une sentence bouddhique.

偈締 *ki tai*, *gâthâ*, vers, strophe des livres religieux.

健馱邏 (*Kien-ta-lo*), Gandhâra.

像教, la doctrine des images, statues etc.; le Bouddhisme.

僧伽藍 (Sang kia lan) *Sangharama*, temple de Bouddha, lieu de réunion de l'église bouddhique.

僧坊, lieu de Sangha, monastère.

僧徒, suivants de communautés; jeunes disciples des moines.

僧家 (*Sang-kia*), l'ensemble des prêtres bouddhistes.

億, 10,000 millions, *koṭi*.

10. 元神, l'esprit séparé du corps ou comme séparé du corps dans la syncope etc.

元座 (premier siège), chef d'un monastère, démissionnaire pour âge, etc.

11. 入三昧, entrer dans le *San-mei* (*Samâdhi?*); s'évanouir, se détruire.

Clef

11. 入定去, entier en contemplation et se vider de pensées.

入流 *Srotâpanna*, engagé dans le courant des existences ou de la bonne loi.

兩客居, les deux sessions de repos pour les ascètes bouddhistes, du 15 de la 5e lune au 15 de la 8e et du 15 de la 6e au 15 de la 9e. Cela variait selon les circonstances. C'est ce que *Hiuen-tsang* appelle les 3 lunes antérieures et les 3 lunes postérieures (前 et 後).

12. 八齋, les huit abstinences, les huit prohibitions morales: meurtre, vol, luxure, mensonge, etc.

八難, délits entrainant les huit conditions misérables.

六齋日, les six jours d'observance stricte des préceptes les 8, 14, 15, 22, 28 (29), 29 (30) de chaque mois.

15. 冬坐禪, période d'hiver où on doit se livrer à la méditation.

17. 出家 (*pravrajyâ*), sortie de la famille ou réception dans le corps des moines d'un couvent.

出離, échapper à la loi de la transmigration.

24. 十二頭陀, les douze dhûtângas ou renonciation aux objets sensibles: vivre au désert, mendier sa nourriture etc. Il y en a deux périodes, une au printemps, l'autre en automne, pendant lesquelles les moines vont mendier.

十大願, les dix grands souhaits relatifs aux vertus diverses que l'on doit savoir pratiquer; la compagnie d'hommes vertueux, etc.

26. 印房, (salle d'imprimerie), chef imprimeur.

28. 參禪, être absorbé en contemplation.

30. 咒, *tarni*, formule magique.

唄, chant dans les cérémonies du culte.

31. 四大金罡, les quatre grands gardiens d'or; les 4 dieux gardant l'entrée des temples bouddhistes, à face rouge, grise, blanche et noire.

Clef

31. 四觀, les 4 scènes aperçues par Bouddha qui déterminèrent sa vocation.

因, sujet spécial d'un traité.

團墮, mendier comme les bonzes

32. 地, (terre) stage, degré des vertus, des actes.

坐關, bonze assis dans une grande caisse garnie de clous pointus pour exciter la compassion des passants qui achètent ces clous pour en délivrer le patient.

坐臘, retraite du 12e mois.

塞縛悉底迦, le Swastika (transcrit).

塔廟 *Tap miao*, temple *tap*, Dagoba élevé sur des reliques.

墳陵, un Stûpa.

塵網, le filet de souillure, la vie présente, le monde actuel.

35. 夏坐安居處, lieu de séjour en été, cessation des exercices ascétiques.

夏坐禪, période d'été consacrée à la méditation.

36. 夙仇, ennemi d'une vie antérieure, qui cause des maux inattendus.

37. 大牛音, la voix d'un grand bœuf; jusqu'où elle s'étend; 1/3 de Yôjana.

大乘 *Mahâyâna*, grand véhicule (bouddhisme du nord).

大悟, le grand réveil, quand Bouddha fut illuminé.

大悲咒, le tarni de la grande miséricorde, prière adressée à *Kwan-yin* ou *Avalokiteçvara*.

大雄寶殿, la grande salle précieuse des héros, la chapelle aux idoles.

大德, un religieux de grande vertu, un Bhadanta.

大論師, grand maître de la parole *mahâvâdin*; titre des bonzes.

天 *deva*, dieu brahmanique (ciel).

天女, femme céleste, *apsara*.

Clef

37. 天中天 *devâtideva*, le déva chef des dévas, déva parmi les dévas. Bouddha.

天宮 *devaloka*, monde, palais des dévas.

天將, général céleste, figure de papier qu'on brûle pour envoyer une requête au ciel.

38. 好相, signes d'heureux augure indiquant que la pénitence d'un pêcheur est sincère et fructueuse: un reflet lumineux: une apparition extraordinaire, feu, astre etc.

娑羅 (Sa lo) *Sâla*, arbre sacré; *Schorea robusta*.

婆檀陀 (Pa tan ta) *bhadanta*, titre des prêtres bouddhiques.

磐薮天 *Pán sou t'ien*, deva Vishnou.

40. 安怛羅婆沙 *anantaravasa*, vêtement intérieur des moines.

宗, une école, une des branches de la famille bouddhique.

客居, temps de repos; du 15 du 4e mois au milieu du 7e en été, quand on cesse de mendier et vaque aux exercices spirituels.

41. 寺主 (*Vihâraswâmin*), chef d'un couvent.

寺, monastère; 寺門, bouddhiste, bonze.

44. 尼拘盧陀 (*nihorot'a*) nyagrôdha, figuier sacré (*Ficus indica*).

50. 布薩 (Pousat) Uposatha, séance où on lit les divers commandements et confesse ses péchés.

師子座, le siège du lion (*Sinhâsana*), trône des rois et des bouddhas prêchant.

常住 (perpétuellement gardé), biens d'un couvent.

53. 度, en langage bouddhique: traverser, faire passer, convertir.

廟 (*miao*), temple, autel, lieu du culte bouddhique.

57. 弓 (*dhanu*), 1/4000 du Yôjana.

60. 得道, obtenir la bodhi, l'intelligence du bouddhisme, être bouddha.

61. 心印, le sceau du cœur, le bouddhisme ésotérique.

Clef

61. 忍辱, qui supporte la honte, *Kshanți pâramitâ*; *Kshanți vrîda*; épithète de Bouddha.

念珠, chapelet bouddhique.

性生, la nature d'un Bouddha, les conditions qui rendent Bouddha, le produisent.

性王, la nature de Bouddha.

恒沙, ce qui est constamment sable, le monde visible.

小乘, *hinayâna*, le petit véhicule, doctrine ainsi appelée comme inférieure philosophiquement à l'autre.

應眞 (*Ying-tchen*), d'une sainteté correspondant à leur titre; Arhat.

62. 成道, compléter en soi cette intelligence, être Bouddha parfait.

戒壇, autel des préceptes où les novices s'engageaient à observer les préceptes et défenses pour entrer dans l'ordre.

64. 打坐叅禪, se livrer à la Samadhi dans le silence de la retraite.

手掐訣, joindre les doigts en levant le medius, en priant.

折利但羅 (Tchelitanlo), *caritra*, conduite.

指鬘, un rosaire formé de morceaux d'os.

授事 *Karmadâna*, directeur des actes, vice-président de monastère.

袟羅陀 voyez 那羅陀.

65. 支那 *Tchina*, Chine.

支帝 (*Tchi ti*) *câitya*, monument élevé au lieu de naissance ou de mort d'un Bouddha.

66. 數論 (discours des nombres), *Sankhya*. 數珠 voyez 素珠.

教化主, préposé à l'instruction et la conversion, dignité monacale.

68. 叫化子, moine mendiant (qui procure en criant).

70. 方丈, chef de région d'un monastère.

放生園, parc où l'on entretient des animaux (pour sauver la vie).

Clef

70. 放生池, vivier id. pour les poissons.

施主 (*Dânapati*), «chef de dons»; qui donne fréquemment aux ascètes.

旋繞, tourner autour pour vénérer un objet sacré.

旃檀 (*Tchen-tan*), *Tchandana*, santal.

方便, les convenables, les principes bouddhiques.

72. 晦影, l'ombre obscure, le nirvâṇa.

普陀山, l'île de Puto dans la mer de Chusan.

74. 月輪, *Indubimba*, le disque de la lune.

有情, l'être raisonnable, susceptible d'affections, de passions, *pudgala*.

75. 果, le fruit, les résultats de la pratique, les mérites.

東序 (appartements de l'est), dignitaire de l'ordre spirituel.

相 *nimitta*, objet déterminé, caractéristique, sensible.

梵 (*ban*, *bam*), la terre de Brahma, l'Inde, le Magadha.

梵志 *brahmacarin*, novices brahmanes.

梵刹, un monastère bouddhique.

梵儒, un prêtre de Bouddha.

棄佛海邊外, rejeté en dehors des limites de la mer bouddhique, excommunié.

極樂, la joie suprême, le paradis.

楞伽 (*Langkia*), Langka, Ceylon.

檀越 (*dânapati*), *tan* transcr. Voir 施主.

76. 歌詠, mussitatio, chant du Sâmavêda, recueil de textes extraits presque tout entier du Rigveda pour le sacrifice du Soma ou jus sacré.

77. 止, trois trillions.

80. 母陀羅 (*Mutalo*), Mudrâ, mains jointes pendant la prière.

81. 比丘, 比丘尼, *bhikshu*, *bhikshuni*, religieux mendiant, religieuse id.

85. 沙門 (*Sha-men*), *Çramaṇa*.

Clef

85. 沙彌 (*Sha-mi*), *Çramaṇa* ascète.

法 *vastu*, nature, substance matérielle, sensible.

法身, corps spirituel.

法王, le roi de la loi, Bouddha.

法堂, salle de la loi, des prédications.

法輪, *dharmacakra*, roue de la loi, sa pratique, propagation; prière.

法寶, *dharmaratna*, joyaux de la loi, les Sûtras.

波若眼, l'œil de Bouddha qui pénètre les pensées et les volontés.

波旬 *pasan*, *pâpacarya*, un pêcheur, un méchant.

波羅夷 *Po lo i*, *parâjika*, excommunié, rejeté de la communauté bouddhique pour violation des *pratimokshas*.

波羅提木乂, *Pratimoksha*, les dix préceptes défendant de tuer, voler, mentir, de vendre des boissons spiritueuses, etc.

津, le gué, la doctrine qui fait passer à l'autre rive, au nirvâṇa.

浴佛誕, la fête du bain, du lavage (de la statue) de Bouddha, le 8 du 4e mois.

湼槃堂 (*Nipwan-tang*), salle du nirvâṇa, infirmerie de couvents.

溝, 10 billions.

澗 *kien*, cent millions.

澡罐 (*ts'ao-kuan*), *Kuṇḍika*, le pot à eau.

澡瓶, le pot à eau des bonzes, *Kuṇḍika*.

灌頂, verser de l'eau sur le front, sorte de baptême qui infuse les vertus.

86. 火頭, «chefs du feu», cuisiniers des couvents; laïques.

灸香, brûler l'encens sur le crâne pour détruire la racine des cheveux.

烏波索迦 (*Upasika*), *upâsaka*, disciple resté dans le monde.

Clef

86. 無往來 *anâgamin*, qui ne renaîtra plus, mais entrera dans le nirvâṇa.

無畏, sans peur; un Bouddha.

無量光明, d'un éclat brillant sans limite, *Amitâbhâ.*

無量世, *Amitâyus*, le même; d'un âge illimité.

無數 (*asaṅkhya*), innombrable; unité suivie de 17 zeros.

93. 牟呼栗多 (*muhulito*), *Muhûrta*, un instant.

94. 獅子吼, rugissement du lion, prédication de la loi.

獨覺, Pratyeka Bouddha.

95. 玄門, la porte noire, un couvent.

玄理, la doctrine sombre; livres du *dhyâna.*

96. 現身, se manifester, apparaître subitement pour prêcher la loi.

99. 甘露, la douce rosée, l'*amrita*, l'ambroisie.

102. 毗訶羅 (*Piholo*), *Vihâra*, monastère.

105. 發心, au cœur progressant avec rapidité; qualification des zèlés.

發趣, l'avancement pressant, les dix premières vertus à pratiquer: renoncement, patience, etc. Termes connus.

106. 白衣, les vêtements blancs, les laïques.

113. 奈河, le fleuve Nai, qui empêche les âmes de passer à l'autre monde; il faut qu'on brûle des vaisseaux de papier pour pouvoir le traverser.

祕關, la porte fermée, l'école du mystère, du Yoga.

神足 *rddhi saksâtkriyâ*, pouvoir magique de se transporter où l'on veut.

祇樹園, le jardin boisé *tchi* (du repos?): le *Jétavana* et un monastère bouddhique en général.

禁咒, les prières magiques qui arrêtent les maléfices etc. *Tarni*, dharani.

福舍, hôpital, asile, hospice bouddhique.

禪, la contemplation; comme premier terme d'une expression

double ce mot désigne le bouddhisme = bouddhique. Comp. avec *miao*, temple, la loi, etc.

115. 和掌, joindre les paumes des mains, l'*ânjali* sanscrit.
秘寶, le trésor caché, l'école ésotérique.

116. 窣堵婆 *stûpa*, tour élevée sur des reliques.

119. 精舍 ou 精廬, (la pure demeure), *Vihâra*, monastère.

120. 素珠 (perles pures) ou 數珠 (perles pour compter), chapelet bouddhique de 108 perles.
結夏, commencement de l'été et du repos d'été.
結跏而坐, s'asseoir les jambes croisées, posture de la méditation.
緇素, brun-noirâtres et blancs, religieux et gens du monde.
緣簿, livre de souscription pour l'entretien des bonzes.

122. 羅刹 (*lo shah*), Rakshas.
羅漢頂, la tonsure des ascètes bouddhistes; se dit aussi de celle des religieux chrétiens.
昭客, préposés au soin des hôtes dans les couvents.
聖跡 (traces saintes), reliques de Bouddha, lieux où il a vécu, etc.

130. 肉髻 *juh kei*, touffe de chair sur le crâne du Bouddha, Skt. *uçṇîça*, diadème, turban.
肘 (coudée), le 16000e du Yôjana indien.
能人 *nêng jin*, l'homme puissant, Çâkya.

132. 自然成佛道, accomplissant d'eux mêmes la loi de Bouddha. *Swayambhû*, subsistant par soi.

133. 到彼岸, atteindre l'autre rive du courant des existences.
臺, tour, terrasse et 門, porte, avec divers qualificatifs distinguant la doctrine bouddhique, comme aussi 殿, salle.

135. 舍利子 (Shelitze), Skt. *çarira*, corps, relique de Bouddha.

139. 色身, corps matériel.

140. 芥子, graine de moutarde, (*Sarshapa*) un 10,000,000e du Yôjana.

Clef

140. 菩提 (Pou-ti), la bodhi ou Bouddha.

菩提樹 *bodhidruma*, l'arbre de bodhi, *ficus religiosa*, sous lequel Çâkyamouni fut illuminé.

菜佛, un Bouddha qui se nourrit de végétaux.

蓮華臺, la terrasse des fleurs de Lotus; siège du Bouddha suprême renfermant tous les mondes.

藥叉 *Yoksha*, Yaksha.

141. 虛, vide de l'esprit, contemplation sans idée particulière. — Vide absolu.

144. 行, une demi-année, marche du soleil d'un solstice à l'autre, *ayana*.

行法主, chef de l'exécution de la loi, dignité monacale.

行來主, préposé aux soins des hôtes des couvents.

145. 袈裟 (Kiasha), l'habit Kashâya (brun foncé) des ascètes.

146. 西天, le paradis de l'ouest, d'Amitabhâ; la *Sukhavatî*.

西序, (appartements de l'ouest), dignitaires de l'ordre matériel.

西歸堂, (salle du retour à l'occident), cimetière de couvent.

西方學主, chef de l'enseignement de la région de l'ouest; Amitâbhâ.

147. 親教師 (*upâdhyâya*), docteur qui enseigne, à la différence de l'*âcârya* qui dirige la conduite.

149. 記, relation de ce qui a été révélé touchant l'état futur des fidèles de la loi.

許佛, faire un vœu à Bouddha.

說法主, chef de prédication, dignité monacale.

調伏, (ce qui) harmonise en comprimant, abattant les passions; les lois de la morale bouddhique.

護寺 *Hu-sse* (Vihârapâla), gardien d'un couvent.

護心, disposition à protéger toutes les choses du bouddhisme.

151. 頭陀 (*tûta*) *dhûtâṅga*, périodes du 15 du 1er mois au 15 du

3e et du 15 du 8e au 15 du 10e mois, qui ont des prescriptions spéciales.

154. 賓頭盧, *piṇḍola*, mendiant; 賓度羅跋羅墮闍, *piṇḍola Bhâradvâdja*, «le mendiant qui gagne le prix dans une course»; nom d'un certain moine, sectateur de Bouddha, dont la vie a été décrite par le professeur H. Kern dans son Histoire du Bouddhisme; Chinois 捷疾, véloce, 利根, perspicace (en Anglais *sharpwitted*) et 廣語, prolixe. *Fan-yih-ming-i*, Chap. II, fol. 16 *recto*. G. S.

156. 超, relever, délivrer des peines de l'autre vie.

超生, commencer une autre vie, renaître.

157. 跋羅墮闍 *Bhâradvâdja*, voyez *Piṇḍola* 賓度羅. G. S.

158. 身如泡沫, corps comme une bulle d'eau, image de l'inanité des phénomènes sensibles.

159. 軌範師, l'*âcârya*, maître dirigeant la conduite, dirigeant, réglant.

輕垢罪, pêché léger, de souillure légère.

輪迴 *Sansâra*, le cours roulant des existences par métempsychose.

轉, tourner, revolvere, passer par les transmigrations.

162. 近, les assistants des prêtres bouddhistes.

近善男 (ou 女), laïque bouddhiste.

進, avancer pour être reçu à un grade 具 (pour recevoir) tous les préceptes.

道 (*tao*), la bodhi, l'intelligence des principes.

道人, l'homme de la bodhi, le bouddhiste.

道師 (*taoshe*), *tapaçwi*, pénitent, maître de la loi.

道塲, (arène de la loi), enceinte d'autel.

163. 那羅陀 *nalada* (*narada*), le spicanard, nard indien (Nardostachys jatamansi). G. S.

部, une secte bouddhique.

Clef

165. 釋門 (*Shih men*), Çramaṇa, le bonze.

釋教 *Shi kiao*, la doctrine de Shi (Çakya), le bouddhisme.

釋家 (*Shih kia*), le bouddhisme, l'école bouddhique.

166. 重事, administrateurs des couvents (qui met les affaires en ordre).

重頌, chants religieux avec réponse.

167. 鉢多羅 (*pohtolo*), *pâtra*, sébile.

錫杖, bâton d'étain ou garni de feuilles ou d'anneaux de métal avec lesquels les bhikshus font du bruit pour avertir de leur présence.

167. 金神, l'esprit d'or, Bouddha, à cause de la statue d'or.

金剛心, cœur de diamant (*vajra*); 3e catégorie des vertus: foi, méditation, etc.

金剛杵, la massue de diamant (*vajra*) d'Indra, le pouvoir des Bouddhas.

金粟 ou 華, «milet, fleur d'or», désigne ce qui est parfait, Bouddha et sa doctrine, etc.

168. 長老 *Âyushman*, à la longue vie; titre d'honneur.

長者 (*gṛha pati*), maître de maison, chef de famille.

長養, entretien croissant, les dix vertus de la 2e catégorie; douceur, pitié etc. (tous termes connus).

169. 開士, un prédicateur de la loi.

闍維 (*Shaiwei*), crémation du cadavre d'un bonze.

170. 阿素洛 (*Asulo*), Asura.

陀羅尼 (*toloni*) *dhâraṇi*, formule magique.

阿梨耶 (*Aliye*), Ârya, vénérable, qui possède les vérités fondamentales.

阿耨達 *anavatapta*, le sans souffrance, lac du Nâgarâdja.

阿闍梨 (*Ashaili*), *acârya*, docteur enseignant.

阿羅漢 (*Alohan*) *arhan*, inférieur au Bouddha, supérieur à l'ange.

Clef

170. 陞座, monter le siège, prêcher.

隙棄羅 (*Kikilo*), le *Khakkara*, bâton des moines mendiants; aussi *si-tchang* 錫杖, le bâton d'étain.

173. 震旦 *Tchen-tan*, la Chine.

毳尼, un hérétique, un sectaire.

175. 罪過 *âpatti*, péché.

罪過提舍那 *âpatti pratidêçana*, confession.

178. 韋陀 (*Weita*), Veda, le dieu indou Indra.

181. 頂心, amour du sommet (de la perfection).

頗羅墮 *Bhâradvâdja*, voyez *Piṇḍola* 賓度羅跋羅墮闍.

192. 鬱多羅僧 (*Utolosang*), *uttarasaṇga*, vêtement de dessus.

198. 塵, poussière, perceptions sensibles.

200. 磨頭, «chefs des meules», boulangers des couvents.

N.B. Dans cette nomenclature les noms propres ont été omis à dessein pour ne pas prendre trop de place.

Die Wahrheit über Kyros, Darius und Zarathuschtra

Beiträge zur Erforschung der älteren arischen Geschichte

Die Perser zur Zeit des Darius I., nach Zarathuschtra Spitama, und ihre Bedeutung für die Weltgeschichte

Von

Artur Hoffmann-Kutschke

Dr. phil., Berlin

Berlin · Stuttgart · Leipzig

Verlag von W. Kohlhammer

1910

Druck von W. Kohlhammer in Stuttgart

Die Perser zur Zeit des Darius I. und nach Zarathuschtra Spitama und ihre Bedeutung für die Weltgeschichte.

H. Winckler hat als erster 1889 in seinen „Untersuchungen zur altorientalischen Geschichte" in dem Aufsatze „zur medischen und altpersischen Geschichte (S. 109 ff.), wohl infolge der irrigen Deutung des damals im zweiten Teile noch falsch gelesenen altpers. duvitātaranam (Bag. I, 10), das er als „seit langer Zeit" fasste, — nach der Ansicht von Gelehrten, denen jede tiefere Kenntnis indogermanischer oder iranischer Sprachen abging und nur das Semitische wohl vertraut war, — auf S. 128 ausgesprochen „... vielleicht übrigens, dass das ganze Verwandtschaftsverhältnis der Achamaniden mit Kyrus, welches Darius so sehr betont, mehr in der Sage als in der Wirklichkeit existierte. War aber der von Darius behauptete (!) Stammbaum wirklich (!) der richtige, so liegt die Sache einfach genug für uns: Teispes (noch dazu diese Namensform!) ..... wäre einer der arischen Eroberer gewesen, dessen einer Sohn in Anschan König wurde, während ein anderer, der Begründer der Zweiglinie, welcher Darius entstammte, sich ein andres kleines Königreich gründete; falls nämlich überhaupt ein solches Reich existiert hat, wofür aber kein Beweis vorhanden ist bei unsrer Erklärung der fraglichen Stelle der Behistuninschrift ..."

Diese Bemerkungen griff u. a. P. Rost 1897 in seinen „Untersuchungen zur altorientalischen Geschichte" (Mitteilungen der Vorderasiat. Gesellschaft 1897, 2) in dem Aufsatze „Das sogenannte Mederreich und das Emporkommen der Perser" (S. 72 ff.) auf.

Er spinnt die von dem Semitisten H. Winckler, der von seinen Assyrerannalen wohl wenig Glaubwürdigkeit für die Aussagen iranischer Fürsten und der Iranier sowie Indogermanen mitbringt, angedeutete Theorie der Nichtverwandtschaft von Kyrus II. und Darius I. zu seinem ungeheuerlichen Phantom aus, hält Weissbachs Ansicht (in Z. D. M. G. 48, S. 653 ff.), dass die Inschrift von Murghāb vielleicht von Kyrus dem

Jüngeren herrühre, für wahrscheinlich und vermutet u. a. auch (S. 107), „dass die ganze Geschichte vom falschen Smerdis einfach eine Erfindung des Darius gewesen ist, mit dem Zwecke den Bardija zu stürzen und sich in den Vordergrund zu stellen: . . .; in Barzia (sic!) einen Usurpator aus dem Volke zu sehen, ist wenig wahrscheinlich . . .“ Und vorher, S. 106, sagt Rost: „. . . Diese Annahme („nämlich, dass der von Darius behauptete Stammbaum . . . mit dem Stammbaume des Kyrus nichts zu tun habe“) halte ich für die wahrscheinlichste . . . Die Sache (der Stammbaum des Darius) sieht sehr gekünstelt aus. Wahrscheinlich hatten es die persischen Hofhistoriographen nachträglich für nötig gehalten, den Nimbus, der sich an die Person ihres Königs knüpfte, dadurch zu erhöhen, dass sie ihn in Verbindung mit dem grossen Eroberer brachten . . . (S. 107). Eine derartige künstliche Kombinierung von Stammbäumen ist im Orient nichts Besonderes.“

[Dann:] „Die Perser sind von jeher Meister in der Lüge (trotz Herodot)“ — so schreibt P. Rost und schlägt einem guten Zeugen ins Gesicht — „und sehr geschickte Märchenerfinder gewesen . . .“

Auf S. 109 äussert P. Rost dann noch: „. . . Die Fiktionen des Darius werden wohl nicht auf den künstlichen Stammbaum und die Fabel vom ‚falschen Smerdis‘ allein beschränkt geblieben sein. . . . Mit der Wahrheit ist es also bei Darius nicht weit her . . .“

In Helmolts Weltgeschichte, III, 1901 „Das alte Westasien“ äussert sich H. Winckler S. 135 noch deutlicher, nunmehr wohl durch P. Rost verleitet: „. . . Es scheint, dass die achämenidische Überlieferung und damit die von ihr ausgehende herodoteische bewusst gelogen hat, wenn sie Kyros als Achämeniden hinstellt. Der Zweck einer solchen Erfindung ist klar: Kyrus und Kambyses galten als die rechtmässigen Könige von Persien. Die betreffende Genealogie gibt Dareios in seiner grossen Inschrift von Behistun . . . diesen Teïspes nennt Kyros ebenfalls als seinen Vorfahren in einer Inschrift, die bald nach seiner Eroberung von Babylon dort abgefasst wurde. Darin gibt er seine Ahnen an als Kambyses und Teïspes, Achaemenes aber nicht. Wahrscheinlich bestand keine Verwandtschaft zwischen den beiden Familien: sie ist nur von den Hofgenealogen erfunden worden, um Dareios als den gesetzmässigen Nachfolger von Kambyses hinzustellen. Später errichtete Denkmäler (sic! — er

meint das Kyrosgrab von Murghāb) mit der Aufschrift „ich bin(!) der König Kyros, der Achaemenide" hatten wohl denselben Zweck: offenbar hat Kyros nichts von einem Ahnen Achaemenes gewusst".

Auf S. 138 sagt H. Winckler „. . . Wir sind uns bereits darüber klar geworden(!), dass Dareios mit Kyros und seinem Geschlechte nicht verwandt, d. h. dass jener kein Achaemenide gewesen ist (vgl. S. 136 oben). Der Grund, warum er und die in seinem Namen verbreitete Legende das dennoch behaupten, ist klar: er will als der rechtmässige Erbe des alten Königshauses gelten; das ist nicht verwunderlich, wenn man bedenkt, wie Kyros tatsächlich der Schöpfer des grossen Perserreiches gewesen ist. . . . Der Emporkömmling Darius (sic!) aber brauchte neben der Stütze, die ihm der durch sein Wohl mit ihm verbundene Adel gewährte, eine Überlieferung, die ihm die Ehrfurcht des Volkes gewann. Was David für die israelitische Legende, das musste Kyros für die persische sein; und wie noch der erste Versuch einer Wiederherstellung Judas nach dem Exil eines Davidabkömmlings nicht entbehren konnte, so musste ein Herrscher des persischen Reiches die Berechtigung seiner Ansprüche auf Kyros zurückführen, dessen Haus als der Träger der Herrschaft im neuen Weltreiche galt".

So kann m. E. nur ein semitistischer Forscher sprechen, der an den Menschen, mit deren Sprachen und deren Texten er sich beschäftigt, keine Spur von Treue und Ehrlichkeit zu finden vermag; und da das heutige Persien mit seiner buntdurchmischten Bevölkerung, die fast keine Verwandtschaft mit den Altiraniern hat, sehr viel Semitisches angenommen hat, ja von 400 vor Christus an fast ganz aramaisiert, man könnte sagen: verjudet ist, so setzt ein Forscher, ja leider mehrere, die ihm blindlings folgen und dabei angeführt sind, die heutigen „Perser" den alten Iraniern gleich, die in Persien wohnten. Aber zwischen den „alten Persern" und „heutigen ‚Persern'" sowie „alten Persern" und „Semiten" ist denn doch ein „himmelweiter Unterschied".[1])

[1]) Vgl. Neue Preuss. (Kreuz-)Ztg. vom 11. Aug. 1908 von A. H.-K. — bei der Besprechung des dem internationalen Historikerkongresse gewidmeten Heftes der „Klio" 1908: III/IV —, Beilage zu Nr. 373 von Dienstag, unter h.-k.; sowie Neue Preuss. (Kreuz-)Ztg. Nr. 376, Mittwoch den 12. August, unter „Internat. Kongress f. hist. Wiss.", h.-k. Sektion I.

H. Winckler leistet sich dann in Helmolts Weltgeschichte (III, S. 140) noch manche Verdächtigungen gegen die Iranier: „Der Name Wischtāspa (des Beschützers des Zarathuschtra Spitama) ist schwerlich zufällig derselbe wie der von Dareios' Vater; es drückt sich hier wohl der Abglanz und die Bedeutung des Perserreiches für den fernen Osten aus, wenn man dort, wo man ja den Ursprung des Awesta kannte (so? woher denn?), den Vater des Hauptes der persischen Dynastie herrschen liess".

Diese letzten Worte zeigen deutlich, dass H. Winckler auch in dieser Beziehung die Iranier für Lügner hält und ihnen bewusste Unwahrheiten zumutet. Wodurch kommt nun der sonst so treffliche Geschichtsforscher —, der übrigens auch die Rassenunterschiede leugnet und von Indogermanen etc. nichts wissen will, wodurch er doch nur beweist, dass er sich nie um etwas anderes als seine semitischen Sprachen und Geschichte gekümmert hat, wobei er auch bleiben soll, nur verlange ich, dass er und andere semitische Forscher sich keinerlei Urteil über Indogermanen und Arier erlauben sollen, — zu der irrigen Ansicht, dass die alten Iranier verlogen gewesen sind?

Auch bezüglich der ‚persischen' Keilschrift irrt Winckler gründlich; Helmolt, III, S. 154: „die persische Keilschrift ist . . . hier wirklich einmal auf königlichen Befehl erfunden, um die Inschriften der Könige auch in persischer Sprache schreiben zu können . . . die persische Keilschrift, offenbar erst von Dareios eingeführt, um seiner nationalen Politik gegenüber der eines Kyros und Kambyses Ausdruck zu geben (S. 139), hat keine Geschichte gehabt und keine Kulturmission erfüllt". So hat sich H. Winckler ausser Stande gezeigt, ein Urteil auf dem Gebiete iranischer Geschichtswissenschaft abgeben zu können; und solche Verleumdungen — von schweren Fehlern gänzlich abgesehen — stehen in Handbüchern, die für weitere Kreise bestimmt sind. Solche Forschung bedeutet ein Untergraben unseres Nationalsinnes, des germanischen Bewusstseins, das dem iranischen völlig gleichwertig ist.

All diesen Fehlern und Verdächtigungen möchte ich nun meinerseits entgegenstellen, — da ich auf Andreas' Reinfall auf Winckler und Rost (Vortrag auf dem Hamburger Orientalistenkongresse von 1902, Verhandlungen 1904 erschienen, v. S. 93) und F. Hommels[1]) Anschluss an diese nicht weiter eingehen will

[1]) Grundriss der Gesch. u. Geographie d. alt. Orients, 1904, S. 197 Anm. 1, wo H. von einer „kleinen Fälschung" redet.

(vgl. Marquart, Prášek, Hüsing in ihren unten genannten Arbeiten gegen Andreas etc.), — dass aus der Bagistaninschrift das Unsinnige der geäusserten Behauptungen und Kombinationen klar hervorgeht.

In Bag. I, 4 ff. sagt Dārajawausch „. . . mein Vater (ist) Wischtāspa, des W. Vater Arschāma, des A. Vater Arijāramna, des A. Vater Tschischpisch . . ." Z. 9. „8 meiner Familie, die waren früher Könige, ich (bin) der neunte, 9 sind wir zweifach Könige". Dazu ist zu bemerken, dass eine Form Teïspes, wie sie bei Herodot sich findet, völlig auszuschalten ist; der Name heisst den Umschriften nach Ṭschischpisch oder Ṣchischpisch, und so dürfte Teïspes wohl für ΤΘΙΣΠΙΣ stehen (vgl. Θεσπις?), d. h. mit τϑ statt einfachem ϑ wie in Ἀσπαθινης-Aspatschina, Σκυθαι-Skutscha etc.[1]) Geldner in „Die Kultur der Gegenwart" (1906, unter „Die orientalischen Literaturen" I, 7, S. 219) übersezt „. . . der Vater des Ariyārāmna (war) Caishpi (sic!), . . . ich bin der neunte; in 2 Linien sind wir Könige"; und lässt die „9" hinter navama „der neunte" aus; das von mir mit „zweifach" wiedergegebene altpersische Wort, welches früher duvitātaranam oder „duvitātarnam gelesen und mit „seit alters her" oder „seit langem aufeinanderfolgend" (so Foy, Bartholomae im Altiran. Wörterbuche, Justi im Grundriss der iranisch. Philologie, II „Geschichte Irans" S. 417, Anmerkung, der aber trotzdem mit Recht die „2 Linien" des Teïspes festhält, Tabelle S. 416; u. a.) wiedergegeben wurde, ist jetzt nach King-Thompsons Ausgabe „The sculptures and the inscription of Darius the Great on the rock of Behistûn in Persia" (London, 1907), S. 3, S. 86, S. 94/95 als duvitāparnam zu lesen und wird von ihnen mit Recht durch „in two lines" wiedergegeben. Weissbach hat dann in der Z. D. M. G. 1907, II, S. 725 die Erklärung des Wortes durch altind. parṇa „Flügel, Reihe" versucht, während ich schon am 9. Oktober 1907 (N. 473) in der Neuen Preuss. (Kreuz)-Zeitung — parnam mit (ἀ-, δι-)πλους verbunden, also eine Zusammensetzung „— fältig" erkannt hatte. Ich freue mich, sagen zu können, dass — entgegen den anderen Forschern — ich in duvitā- immer den Begriff „zwei(t) —"

[1]) Vgl. Orient. Lit.-Ztg. 1908, Juliheft, Nr. 7, Sp. 319 in dem Artikel „Die Namen der Könige von Ančan", von G. Hüsing; Philologus 1907, II „Iranisches", S. 176, 178, 180 (Σκυθαι) von A. H.-K.; Philol. Novit. 1907, II, S. 65 in „Sakisches": Σκυθαι, von A. H.-K.; Orient. Lit.-Ztg. 1906, Aug.-Heft, Sp. 440, in „Persische Eigennamen" von A. H.-K.

festgehalten und ein duvitā- „lange, alt" nie für möglich gehalten habe; im Philologus 1907, II, S. 189 hatte ich noch duvitātarnam, „zweifach" drucken lassen, da mir King-Thompsons -parnam im April 1907 noch nicht bekannt war; an ein -tarnam hatte ich übrigens nie recht glauben können. Die „zwei Linien" der Achamaniden hatte ich im Philologus 1907, II, S. 188 und 189 (dort auch Stammtafel) schon durch den awestischen Ausdruck Naotairja „Nachkommen des Naotara = der Jüngere" genannten Ariāramna, des zweiten Sohnes des Tschischpisch, gedeckt, und dass „2 Linien" bestanden haben müssen, wenn die Wischtāspa-, Dārajawausch-Linie die „Jüngere" heisst, wird mir wohl hoffentlich jeder zugeben; manchmal habe ich es vielleicht nicht für so nötig gehalten, ganz deutlich zu werden; ich dachte: mit „in 2 Reihen" und „jüngere Linie" wäre schon gesagt, dass Kyros und Kambyses die ältere Linie der Achamaniden seien.[1]) Herodot hat also Recht mit seinen Angaben über die Verwandtschaft von Dareios und Kyros-Kambyses; Winckler, Rost und ihre ‚Genossen' sind also sehr im Unrecht.

Dass übrigens Tolman in „The Behistan inscription of king Darius" 1908 (Leipzig, Harrassowitz) S. 8 „duvitāparanam (wie er statt -parnam liest) als „long aforetime" (duvitā wieder zu du-ra ‚long') deutet, tut meiner Erklärung „in zwei Reihen" eigentlich „zwei(t)fach", keinen Abbruch. Ich hoffe, auf Tolmans und anderer Outsider Urteil wird man bei der Deutung iranischer Worte kein grosses Gewicht legen. Zu duvitāparnam vgl. auch Weissbach-Bang, „die altpersischen Keilinschriften", Leipzig, 1908, Assyriol. Bibliothek X, 2. S. XI und XIV. — Hüsings Aufsatz „Die Namen der Könige von Ančan" (Or. Lit.-Ztg. 1908, Juliheft, Sp. 318 ff., — wo er auch die Namen Čišpiš und Kambuǰija als iranische anzweifelt, von denen Čišpiš ein persisches čisa-pišja sein (zu med. čitra, wie misa: mitra, χšāsa: χšātra etc., und -pišja zu: Ιτσσουθνης: pišja-skauθna, Σπαργα-πειθης, Ἀρια-πειθης etc.) und Kambuǰija den Namen des iranischen Volkes Kambuǰa enthalten könnte, wie Σογδιανος zu Sugda etc., von dem häufigen Flussnamen Kambuǰa „der krumme" ($\sqrt{\text{camb}}$) abgeleitet — „die Verwandtschaft

[1]) In Philol. Novitates, 1907, III/IV, S. 101/102 und S. 108 habe ich dann meine Deutung von duvitāparnam „zweifach" wiederholt; vgl. Neue Preuss. (Kreuz-)Zeitung vom 24. Mai 1908, Nr. 243 unter „Iranisches"; und „Zeitfragen" vom 12. Juli, (Beilage der Deutschen Tageszeitung, Nr. 28) in „Die Bedeutung der Meder und Perser . . ."

des Arijāramna, Arschāma und Wischtāspa (Sp. 321/22) mit Kyros-Kambyses" aber festhält, — habe ich schon genannt; er ist sehr empfehlenswert, wenn auch schwer verständlich. Wieso könnte sich, frage ich Hüsing, — ein Thronname (es ist wohl Kambuǰija gemeint) auf ein körperliches Leiden bezogen haben? Was meint H. damit? An welchen Wortstamm hat er gedacht? — Auch eine Farbenbezeichnung kambuǰa „die etwa dem Begriffe kapota (dunkelblaugrau) entspräche und auch mit diesem Worte verwandt sein könnte" (so Hüsing, Sp. 321), kann dem Namen Kambuǰija nicht zugrunde liegen, von einer Form kamboǰa statt kapota (möglich wäre nur in gewissen osteranischen Dialekten kapoča) abgesehen.

Lehmann-Haupts „Klio" 1908 III/IV S. 493 ff., die einen Artikel „Darius und der Achämeniden-Stammbaum" enthält, den ich — wie oben erwähnt — in der Neuen Preuss. (Kreuz-) Zeitung vom 11. Aug. 1908, Nr. 373, (Beilage) besprach, ist ebenfalls zu berücksichtigen, wenn er auch durch meine Artikel für die Altiranier hervorgerufen ist und nur das alte bekannte Material, — u. a. von mir auch die Deutung von duvitā-parnam und Naotairja — bringt.

Dann vertreten ausser Hüsing und Lehmann-Haupt noch Prášek und Marquart, beide mit beredten Worten, die Ansicht, resp. die Tatsache, dass Darius' Angaben ernst zu nehmen sind.

Von Marquarts Worten seien nur hier hergesetzt (Unt. Z. Gesch. v. Eran, 1905, S. 194 Anm.): „... Jedem Unbefangenen muss es angesichts dieser Tatsachen (nämlich: der Entlehnung der altpersischen Keilschrift etc., die „älter ist als Darius", womit Marquart so sehr gut die Idee, dass die altpers. Keilschrift „auf königlichen Befehl erfunden sein könnte", zurückweist) klar sein, wie sehr sich diejenigen lächerlich gemacht haben, welche dem Kyros und seiner Sippe das persische Volkstum absprechen zu sollen glaubten". — Ferner (S. 196): „Ein so leichtsinniges oder besser gesagt lüderliches Verfahren wäre nur dann glaubhaft und begreiflich, wenn der König, der seine Untertanen in würdigen und ernsten Worten zur Redlichkeit ermahnt und sich bewusst ist, mit Ahuramazdāhs Hilfe nach gewaltigem Ringen über Lüge, Empörung und Gewalttat obgesiegt und das von seinen Vorfahren durch Gerechtigkeit gegründete Reich wieder hergestellt zu haben, selbst nichts weiter als ein niederträchtiger Gleissner und Lügner gewesen wäre, wie uns Winckler und Genossen glauben machen möchten".

Und auf S. 197, wo Marquart erst ausführt, dass Darius I. Duplikate der Bagistaninschrift in den Hauptstädten der Provinzen hatte aufstellen lassen, die sich empört hatten, „zur ständigen Warnung", fährt er dann fort:

„In Pārs aber hatte man die auf die Aufstände dieser Provinz bezüglichen Daten jedenfalls noch in der Erinnerung, und Dareios wird sich schwerlich der Gefahr haben aussetzen wollen, eventuell von seinen Landsleuten als Lügner ertappt zu werden. Endlich ist noch zu bedenken, dass es doch etwas anderes ist, wenn der König von Asien an weithin sichtbarer Stelle, an der grossen Heeresstrasse, die aus dem westlichen nach dem östlichen Zweistromlande führt, seinen Völkern in den Sprachen der drei wichtigsten Königreiche seines weiten Reiches feierlich seine Siege über die gegen ihn aufgestandenen Empörer verkündet, als wenn ein armenischer Mönch bei der Übersetzung griechischer Werke ins Armenische oder armenischer ins Griechische Monatsnamen des festen römischen oder makedonisch-römischen Kalenders durch solche des armenischen Wandeljahres verdolmetscht und umgekehrt. Dies wird, hoffe ich, genügen, um in allen denjenigen — welchen es um die Erforschung der Wahrheit und nicht darum zu tun ist, durch möglichst gewagte, scharfsinnig sein sollende Vermutungen einander zu übertrumpfen und von sich reden zu machen und für ihre eigenen Hypothesen wie für ein neues Evangelium unbedingten Glauben zu verlangen — die Überzeugung zu befestigen, dass die Inschrift des Dareios in allen drei Texten ernst genommen sein will und ernst genommen werden muss!"

So fühlt und spricht Marquart, und nicht viel anders Prášek, mit Recht gegen Wincklers, Rosts und Andreas' Phantasien; Prášek sagt in seiner „Geschichte der Meder und Perser" (Handbücher der alten Geschichte I, 1906, Gotha) S. 264/5: „. . . Wenn man erwägt, dass ein Hekataios, Charon oder Dionysios der Thronbesteigung des Dareios gleichzeitig waren, und dass die grosse Inschrift von Behistūn während der ersten Jahre ihres Urhebers, wo der noch unmittelbare Eindruck der Ereignisse frisch war, verfasst wurde, im äussersten Falle im elften Jahre nach dem Tode des Kambyses, so geht es nicht an, anzunehmen, dass der angeblich richtige Stand der Tatsachen den Zeitgenossen gänzlich verhüllt geblieben und eine im Herzen des Reiches, an der viel frequentierten,

zwei königliche Residenzen verbindenden Heer- und Handelsstrasse angebrachte Inschrift geeignet gewesen sei, die wahre Sachlage im Gedächtnis der Völker aufs radikalste umzumodeln, durch eine erdichtete, offizielle Schilderung zu verdrängen und allen Bewohnern des Reiches die Überzeugung beizubringen, dass Darius, der den rechtmässigen Erben des Reichsgründers beseitigt habe (— denn das sollte — nach Winckler und Rost — der ‚falsche Bardija' sein!), nunmehr auch als legitimer Nachfolger des Kyrus anzusehen sei . . ."

E. Meyer in seiner „Geschichte des Altertums" (I, 1884, S. 607 „Grabmal des Kyros zu Murgab-Pasargadae", S. 613:) hat daselbst „auch der nächste Erbe des Thrones (nach Kambyses) Vištāspa, ein Urenkel des Teïspes, scheint nicht gewagt zu haben, sein Erbe in Anspruch zu nehmen" und erkennt damit die Verwandtschaft als wirklich bestehend an; er glaubt also der persischen und griechischen Überlieferung; aber wird die Neuauflage nicht den Unsinn Wincklers, Rosts und Andreas', dem sogar F. Hommel sich anschloss, bringen?

E. Herzfeld in der „Klio" (1908, I, S. 1 ff. „Pasargadae") in seiner trefflichen Arbeit, die leider nur den Unsinn einiger Theorien von Forschern nachweist und wenig neues Material bringt, da ich an der Tatsache, dass das Kyrosgrab zu Pasargadae dem König Kyros angehörte und Darius die altpersische Keilschrift nicht erfunden hat, vgl. Philol. Novitates 1907, I, S. 7/8, „Parsagadae und Persepolis" von A. H.-K., mit Hüsing, Marquart u. a. niemals gezweifelt habe, S. 60 sagt noch: „Mit Weissbachs Idee, Parysatis habe ihrem gefallenen Lieblingssohne Kyros dem Jüngeren dieses „Denkmal" errichtet, ist es also nichts; ferner S. 65: „das Relief von Pasargadae ist also älter als die Kunst von Persepolis". . . . S. 68: „. . . Der schnelle Verfall der Keilschrift nach Darius deutet, wie E. Meyer ausgeführt hat, auf ein Überwundenwerden durch die Buchstabenschrift hin. Der Erfindung der Keilschrift durch Darius hat Marquart (Unt. 1905, II, S. 193) die gewichtigsten philologischen, epigraphischen und historischen Einwände entgegengestellt. Ebenso hat Hüsing (O. L. Z. 1900, S. 401) ausgeführt, dass die Perser ihre Keilschrift von den Medern übernommmen haben müssen . . ."[1])

[1]) In Philol. Novit. 1907, I (in „Parsagadae und Persepolis"), S. 8 hatte ich wie in Orient. Lit.-Ztg. 1906, Sept.-Heft, Sp. 487 (in „Zu den Achama-

Wahrscheinlich wird man bezüglich Entlehnung der Keilschrift nun erst auf Herzfelds Arbeit hin glauben wollen, dass 1. die persische Keilschrift älter ist als Darius, dass 2. das Kyrosgrabmal zu Pasargadae dem Grosskönige Kyros II., dem Vater des bekannten Kambyses, gehörte, und 3. Darius als Achamanide einen Usurpator Gomata, den wirklich „falschen Bardija", getötet hat, nicht selbst als Usurpator den rechtmässigen Erben Bardija, wie „Winckler und Genossen" es wollten.

E. Meyer sagt übrigens in seiner „Geschichte des Altertums (III, 1901 S. 38) „König Darius ermahnt in seiner Grabschrift die Menschen, sich Ahuramazdas Geboten nicht zu widersetzen, den geraden Weg nicht zu verlassen, nicht ungerecht zu sein; er schärft seinen Nachfolgern ein, sich vor der Lüge zu hüten und den Lügner schwer zu strafen, wenn sie wollen, dass ihr Reich unversehrt bliebe (Bag. IV); . . . dann (S. 39): „. . . aber er hat bei der Ermordung des Magiers und der Eroberung Babylons der Überlieferung nach den Trug nicht gescheut, ja die Tradition legt ihm hier einen sehr bedenklichen Sophismus zur Verteidigung der Lüge in Notlagen in den Mund (Herodot III, 72). Nicht selten bietet die persische Geschichte wie die Spartas und Roms das Schauspiel, dass ein vornehmer Mann zwar dem Scheine nach sein Wort hält, aber tatsächlich den schnödesten Wortbruch begeht . . ."

In wie weit nun von Griechen oder Vertretern von anderen Stämmen gewisse staatskluge, nötige Schritte und Verhaltungsmassregeln in eine andere Beleuchtung gebracht, tendenziös gefärbt und verändert worden sind, ist hier nicht nötig zu untersuchen. Von anderen angefertigte, durch Nationalbewusstsein gefärbte Berichte enthalten häufig Unwahrheiten, und, da uns aus iranischen Urkunden selbst Äusserungen über Moral etc. vorliegen, haben wir nicht nötig, den fremden, griechischen Quellen allein uns anzuvertrauen.

Sehr schön sagt z. B. in ähnlicher Beziehung C. F. Lehmann-Haupt in der „Klio", 1908, III/IV S. 493 („Darius und der Achämeniden-Stammbaum"). „Bei der Bestimmung der acht Vorfahren, die nach Darius' Worten im Eingang der Behistun-Inschrift vor ihm Könige waren, wird immer noch der Fehler gemacht, dass Annahmen in Betracht gezogen werden, die den Vorstellungen des Darius geradewegs zuwiderlaufen, während doch der einzig richtige Weg nur der sein kann, dass man zuerst den Stammbaum, wie ihn sich

nideninschriften") mich Hüsing angeschlossen. Zur „medischen" Keilschrift, vgl. auch noch Hüsing „Die Schriftsprache Altirans" O. L. Z. 08, Aug. Sp. 363.

Darius vorgestellt hat, herzustellen sucht und danach zusieht, wie die von diesen Vorstellungen abweichenden Nachrichten zu erklären oder zu bewerten sind".

An Stellen wie Bag. I 30/31 „da liess Kambyses den Smerdis, von der gleichen Mutter und dem selben Vater, totschlagen", sowie vorher B. I, 28: „Kambyses, des Kyrus Sohn, aus unsrer Familie . . .(!)", ferner B. IV, 44/5 „den Auramazda rufe ich zum Zeugen an, so wahr dieses ist . . .", IV, 47/8: „. . . deswegen ist es nicht niedergeschrieben (: was ich sonst noch tat) damit nicht jemand, der später diese Inschrift lese, es für zu viel halte, was von mir getan ist, es mir nicht glaube, es für erlogen halte . . ."; IV 63/4: „. . . Auramazda und die übrigen Götter, die es gibt, halfen mir, weil ich weder ein Ungerechter, noch ein Lügner, noch ein Übeltäter war, weder ich noch meine Familie; nach dem Gesetze (Gottes) lebte ich; weder einem Armen noch einem Reichen tat ich Gewalt an . . ." — irgendwie zu zweifeln, nicht ohne weiteres den hoheitsvollen, ehrlichen, mahnenden Worten des edlen Grosskönigs zu glauben, heisst jeder Empfindung und Gefühls für arische, germanische Kultur bar zu sein; zeugt von Gehässigkeit und Neid, dass die Arier und Germanen, die Indogermanen insgesamt, die übrige Welt und ihre Kultur in Trümmer schlugen.

Wenn nun aber die Perser ihre Keilschrift, wie nun zugegeben wird, von den Medern entlehnten (vgl. Philol. Novit. 1907, I, S. 8 gegen Weissbach, A. H.-K. in „Parsagadae und Persepolis"), wie auch vieles andere, warum wird da noch nicht an altiranischen Trümmerstätten nachgegraben, damit wir endlich mal in den Besitz altiranischer Königs- und Grosskönigsinschriften kommen? Denn auch von einem Aschtuvega (Ἀστυαγης) und Chwachschähra (Kyaxares), von Chschatrita (Kaschtarita), den beiden Kuruschs', den 2 Kambudschijas und anderen Fürsten Irans können und müssen wir Inschriften haben; und dann könnten wir die indogermanische Altertumskunde z. T. auch schon mit Urkunden belegen und sicher stellen, die älter als altindische sind. Dann erst hätte das Iranische seine volle Würdigung bekommen, das jetzt noch immer mit Unrecht hinter dem Altindischen zurückstehen muss, welches doch viel weniger Ursprünglicheres enthalten kann und muss als das Iranische. Und doch wird bei Sprachvergleichung, Alt-arischer Religion usw. immer noch erst das Altindische um Rat befragt, das denn auch früher

in sehr viel Fällen die Forscher zu ganz verfehlten Schlüssen verleitet hat. Erst ein Finden neuer, altiranischer Urkunden, die zu Tausenden ihrer Verwertung entgegensehen und der Auferstehung harren, wird sehr viele Fehler aus unserer z. T. noch falschen Betrachtung der vergleichenden Sprachwissenschaft herausbringen.[1])

Zum Schlusse verweise ich noch auf Justis Einleitung zu der „Geschichte Irans" (Grundriss der iran. Philologie, II, S. 398 ff.):

„Ebenso unberechtigt wie der Vorwurf der Feigheit ist der der Lügenhaftigkeit. Weil Darius in seinen Inschriften von der Lüge wiederholt spricht und das Gesetzbuch besonders eindringlich vor der Lüge warnt, soll diese ein Nationalfehler sein ... Durch mehrere, unverdächtige Zeugnisse ist festgestellt, dass der Handschlag bei den alten Persern die sicherste Bürgschaft bildete (Xenoph. Cyrop. 8, 8, 2; C. Nepos, Datames 10; Diod. 16, 43; vgl. Vendidad 4, 2, 6, 7). Dasselbe gilt von den Parthern, und von den heutigen Parsi ist bekannt genug, dass deren Handschlag jedem Kaufmann eidliche Sicherheit verbürgt." (Ousely, Travels, I: London 1819, 102 ff.). —

Bezüglich der Glaubwürdigkeit der parsischen Tradition, die E. Meyer, Zeitschr. f. vgl. Sprachforschung, 1908, I herabziehen will, vgl. noch Or. Lit. Ztg. 1908, Augustheft: Sp. 399/400; Kritik von B(ork). Justi erwähnt dann noch (im Grundriss d. iran. Philol. II, S. 398 ff.) aus B. W. Leist „Altarisches Jus civile" I, Jena 1892, 56:

„... Die Zarathustralehre hat in dem Reinheits- wie in dem Wahrheitsgebote eine schöne Richtung auf Verinnerlichung der sittlichen Probleme dokumentiert, die dem indischen Brahmanentume mit all seinem Wuste von Purifikationen durch Fasten und andere Übungen wesentlich fehlt."

Auch des Grafen de Gobineau Worte werden von Justi zitiert: „... der Gott der Bibel ist sicherlich gross und erhaben, aber sein Volk ist verglichen mit den Menschen, die man hier unterweisen hört (die Iranier: durch Vendidad 3, 2, 6—10: über die Besiedlung des Ackers und 3, 25—27 etc.), recht niedrig, und man begreift den besonderen Ernst und die Art von Erstaunen, womit Herodot von den alten, zu seiner Zeit bereits recht toten Persern redet, die über alles die Tapferkeit und Wahrhaftigkeit hochhielten.

---

[1]) Vgl. Neue Preuss. (Kreuz-)Ztg. vom 20. August 1908 (Beilage z. Nr. 389) unter „Indogermanisches" von A. H.-K.

Selbst das griechische Altertum hat uns an eine solche Sprache nicht gewöhnt". (Gr. de Gobineau bei Justi, S. 399.)

Zu meiner Deutung von duvitāparnam als „zweifach" will ich noch erwähnen, dass ich auch in meiner Broschüre „Die altpersischen Keilinschriften des Grosskönigs Dārajawausch des Ersten bei Behistun" (1909, Kohlhammer) auf S. 21 und auf S. 31/32 darüber handelte. Auf S. 21 habe ich mich leider undeutlich ausgedrückt, ebenso wie s. Z. 1907 in der Neuen Preuss. Kreuz-Ztg. Ich meinte mit der Zusammenstellung von -parnam mit -fältig und plenus: διπλους, dass die Silbe par des Iranischen der gräko-italischen ple- πλο- entspreche, und damit habe ich unbedingt Recht. Falsch ist es nur, plenus mit δι-πλους und -parnam zu verbinden, da plenus „voll" sicher zu der Wurzel ple-pel „füllen" gehört, während in -parnam und -πλους eine Wurzel ple-pal (= iran. par) „falten", die dem deutschen falten verwandt ist, vorliegt.

Dass ich mit meiner Verbindung par- zu -plous etc. recht habe, zeigte mir das Nachlesen in Brugmanns „Lehre von den Wortformen und ihrem Gebrauche" (in „Grundriss der vergleichenden Sprachwissenschaft", 1909, II. Bd., 1, S. 70/71). Dort verbindet Brugmann sim-ple-c-(s), ἁ-πλους, δι-πλ-ασιος und ainfalþs (got.) miteinander als zu einer Wurzel ple- „falten" gehörig und lässt (sim-)ple-c-(s) vermittels qo (= ko) Suffix, δι-πλα-σιος durch -tjo-Suffix, ainfalþs durch -to Suffix und ἁ-πλους durch -vo von ple- abgeleitet sein. Man bedenke, -vo, -to, -tjo und -ko-Bildungen in den Einzelsprachen, um das -fache, -fältige auszudrücken.

F. Kluge in seiner ersten Lieferung des „Etymologischen Wörterbuchs der deutschen Sprache" (1909, Strassburg) hat auf S. 125 unter -fältig noch δι-παλ-τος, so dass also die -to-Bildung im Griechischen, woneben noch eine mit -tjo und -vo vorkommt, und im Germanischen belegt ist.

Angesichts dieser Tatsachen wird wohl nun niemand mehr meine duvitā-parnam-Erklärung anzweifeln, und ich hoffe, dass man sie übernehmen wird. Denn Weissbachs Deutung von -parnam zu parna „Flügel" (aus patna, vw. fed- german.: Fittich, Feder, lat. penna: petna) sowie die von Andreas, der es (mündlich am 14. Januar 1909) zu einer Wurzel par- „überschreiten" stellen möchte, duvitāparnam dabei ebenso wie ich als „in zwei Reihen" fassend, sind auf Grund der vielen Bildungen von der Wurzel pal- ple- unmöglich. Weil die Bildungen mit -vo, -ko, -to- und tjo- vorliegen, dürfen wir eine auf -no nicht von derselben Wurzel ausschliessen und

haben uns zu überzeugen, resp. zu beruhigen, dass die Tatsachen so sind. Eine neue Wurzel bei Worten von derselben Bedeutung, wo der Stamm ganz derselbe ist, anzunehmen, ist töricht, zumal wenn es nur aus Rechthaberei, wie bei Andreas, geschieht.

Sachlich gibt mir auch Wackernagel recht. In den „Akzentstudien" in den ‚Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen', Philol.-histor. Klasse, 1909, S. 60/61 sagt er u. a. (Anmerkung):

„Insbesondere aber wird diese Bedeutung (von dvaitá ‚Dualität') durch das vielbesprochene duvitā-parnam der Keilinschriften völlig sichergestellt, da hier eine andere Übersetzung als ‚in zwei Linien' durch den Zusammenhang ausgeschlossen ist. Bartholomaes neulicher Versuch, sich mit der Übersetzung ‚nach einander' zu helfen, scheitert ausser an den exegetischen Schwierigkeiten an den Bedenken gegen ein indoiranisches dvitá ‚der zweite'. Ein solches ist a priori unwahrscheinlich . . ."

Zu der -no-Bildung möchte ich auch auf Bildungen wie canus „grau" (lat.) zu german. hasva „grau" aufmerksam machen; cânus geht auf casnus (vgl. ahd. hasan „blank") zurück und hasva ist durch -vo abgeleitet. Ebenso stellt sich urgermanisch klenkva „weich, zart" (mit -va!) zu nnd. klinker „weich" (mit -ra!) und zu litauisch: gleznus „zart" (mit -no!). Darüber vergleiche man u. a. Torp „Wortschatz der Germanischen Spracheinheit" in „Vergleichendes Wörterbuch der Indogermanischen Sprachen", 1909, III. Band unter klenkva S. 56 und unter hasva S. 87.

Zu -parnam „-fach, -fältig" siehe Torp, III. Bd. S. 236 unter fel 3 „falten", wo διπλοος, lat. pallium, altslav. pelena „Windel" (-no!) und altnord. feldr „Mantel" aufgezählt sind.

Walde, Lat. etymol. Wörterbuch, 1906 auf S. 188 unter duplex setzt ein -plak „Schlag" an; unter duplus erwähnt er die Wurzel pel „falten", „die, z. T. erweitert, auch in got. twei-fl-s „Zweifel", got. ain-falþs „einfach", . . . gr. διπλάσιος, διπαλτος ds. wiederkehrt . . . und von welcher vielleicht auch „plico, plecto" — (also doch auch simplec-s, meine ich) — „eine Erweiterung darstellt".

Prellwitz (Etymol. Wörterbuch der griech. Sprache, 1905, S. 117) sagt unter διπλόος: aus „δϝι-πλοϝος: vgl. duplus, ahd. zwîfal . . . mit dorisch διπλεῖ doppelt, von dem kürzeren διπλός zu √pel falten (s. πέπλος, πελμα), woher auch -πλασιος, πλ-ακ?" —

Und unter πλασιος auf S. 373 hat Prellwitz auch kirchenslav. platĭno „Leinwand" und russ. polotno (dasselbe) erwähnt, also -no-

Bildungen zu dem schon (mit t) erweiterten Stamme palt-plat „falten" von pal-pla-par „falten".

Ich hoffe, diese Zitate werden genügen, um mir betreffs meiner Deutung von duvitāparnam als „zweifach", dann — etwas freier gefasst — „in 2 Linien" recht zu geben.

Nun möchte ich zu einem anderen wichtigen Streitpunkte übergehen: zur Frage der Lebenszeit des berühmten iranischen Propheten Zarathuschtra Spitama, des Zoroastres der Griechen.

Winckler in Helmolts Weltgeschichte (III. Bd. S. 140) sagt einfach: „. . . Der Name Wischtāspa (des Beschützers des Zarathuschtra Spitama) ist schwerlich derselbe wie der von Dareios' Vater; es drückt sich hier wohl der Abglanz und die Bedeutung des Perserreiches für den fernen Osten aus (!), wenn man dort, wo man ja den Ursprung des Awesta kannte (!), den Vater des Hauptes der persischen Dynastie herrschen liess. . . ."

Schon im Philologus 1907, II, S. 181/2 und S. 187/8 hatte ich den awestischen Ausdruck Nautairja („Nachkomme des Nautara"), die Bezeichnung des awest. Wischtāspa als „Angehöriger, Abkömmling des Nautara" (d. h. „der Jüngere", vgl. νεωτερος) genannten jüngeren Sohnes des Tschischpisch, des ersten Königs aus dem Hause des Hachāmanisch, gefasst und angedeutet, dass, wenn Wischtāspa der jüngeren Linie angehört, wegen des „in zwei Reihen" bedeutenden altpersischen Ausdruckes duvitātarnam (wie man ihn noch damals las) die bekannten Könige Kyrus und Kambyses der älteren Linie angehören müssen.

Ich freue mich, dass ich nie auf die Autorität von Winckler, Rost und Andreas hineingefallen bin, dass ich immer — wie Göll (Illustrierte Mythologie, 1905, 8. Aufl., S. 336) und Hüsing (Beiträge zur Kyrossage, 1906, S. 103), Tiele, Geschichte der Religion im Altertum, II. Band „Die Religion bei den iranischen Völkern", 1903, S. 373, Note. „. . . Man müsste sonst annehmen wollen, dass Cyrus selbst kein Arier, sondern ein Elamiter . . . war. Diese tollen Kapriolen einer Wissenschaft, welche die historische Kritik durch Phantasie ersetzt hat, verdienen keine ernstliche Widerlegung" und S. 390, Anmerkung: „. . . Die mehr als kühne Hypothese, dass Hystaspes und somit auch Darius nur entfernte Verwandte des Kambyses waren (nach Winckler), ist gänzlich aus der Luft gegriffen", Prášek (Geschichte der Meder und Perser 1906, S. 265), Marquart (Untersuch. z. Gesch. von Eran, 1905, S. 196 bis 198), Keiper, Evers, Lehmann-Haupt u. a. — an die Wahrhaftigkeit der Achämeniden, nament-

lich des Zoroastriers Darius geglaubt und nie seine Aussagen angezweifelt habe.

(Vgl. meine Broschüre: „Die altpers. Keilinschriften" S. 22, 31 2, sowie meine Dissertation, die den gleichen Titel trägt, auf S. 43, 47, 61).

Mit der Tatsache, dass Wištāspa der jüngeren Linie der Achämenidenkönige angehört, wie das Awesta es bezeugt und die Keilinschriften, ist aber auch gegeben, dass der Wištāspa, Vater des Sfentadata (neupers. Isfendiar) der Wischtāspa der Keilinschriften, der Vater des Dārajawausch ist und sein muss, dass Sfentadata Name des Dārajawausch sein muss. Der von Kambudschija eingesetzte Reichsverweser (Pati-chschajaϑija: Πατιζειθης) Aurwataspa ist der Orotaspes der Griechen (wie statt Oro-pastes zu lesen ist), der Luhrasp (aus L-arvahaspa, mit h aus t) des Firdosi.

Die Aera der heiligen Cypresse von Kischmar (vgl. meine Dissertation, S. 43), die Rechnung der Muhammedaner, dass die Zeit von 600 v. Chr. bis 600 n. Chr. das „Jahrtausend Zarathuschtras" sei (vgl. Floigl, „Cyrus und Herodot", 1881 S. 18; Roeth, „Geschichte unserer abendländischen Philosophie", 1846 S. 349/351, Noten S. 256/57 und Kleuker „Anhang zum Zend-Awesta", 1781, I, 1 S. 344 bis 349, die Notiz des Ibn Alathir, der Zarathušthra als jüngeren Zeitgenossen des Jeremias ansetzt, die Bemerkung des Amm. Marcellinus (XXIII, 6, 32), dass Zoroastres unter Hystaspes, dem Vater des Dareios, gelebt habe, während Agathias (LII, 24, ed. Niebuhr) meint, man könne es nicht genau wissen, die Aussagen des Gregor Abulfaraj (hist. dynast. ed. Pocock p. 83) und des Alexandrinischen Patriarchen Eutychos (annali ed. Selden p. 262), dass Zoroastres Zeitgenosse des Kambyses und des Smerdes sei, sowie die eventuelle Rechnung in China eingewanderter Parsen (Floigl, S. 18; Roeth I, S. 551/2, Noten S. 257; Kleuker I, 1 „Anhang z. Z. A." 1781, S. 349; Histoire de l'astronom. Chin. t. II, p. 131—133; Degnignes, „Histoire des Huns"; t. I, 1, p. 52, 53; Mém. de Litt., t. XVI p. 245) etc. zeigen deutlich, dass Zoroastres-Zarathuschtra Spitama 599 v. Chr. geboren ist, 559 sein Lehramt angetreten hat und 522 v. Chr. gestorben ist (vgl. Floigl S. 18). Ebenso steht die Identität der beiden Wištāspa fest.

Nun aber weiter.

Nach Hüsing ist Zarathuschtra und ebenso Zoroastres Titel. Vgl. Orient. Lit.-Ztg. 1905, Märzheft. Die Grundform Zotrawāstra ergab in den westiranischen Dialekten Zohrawāstra, was

die Griechen durch Zoroastres wiedergaben und mit ἀστρο-θυτης (-θυτης „Opferer") glossierten, worin ἀστρο „wāstra" meinen muss; denn Gestirne kann man nicht opfern, und Namenbedeutungen wie „alte Kamele habend" oder „niederkniende K. h." (warum da nicht auch „goldene" oder „kummervolle K. habend", denn zar- heisst doch gelegentlich auch „Gold" oder „Kummer") gibt es nicht.

Die osteranische Form aus Zotrawāstra ist Zortowāstra; denn in Osteran wohnten Saken, und diese hatten, wie die südrussischen Skutschen (Σκυθαι), Konsonantenumstellung, d. h. aus tr wurde rt [und lt: Μιλτιαδης: Mitria-da (ta) etc.], aus -χr- „rχ": surχ „rot" aus suχra; aus dr- „rd": urd: udra „Otter" etc.; aus -sp- „fs" (über ps) in afscha (alt: apsa) „Wasser": aspa; äfsag: spaka „Hund" etc. und aus -pt- „(tp=) tf" in Aθfjāna (Athwjāna), der auch Fridun heisst, aus Θretauna (Tretaona), mit dem südrussischen Übergange des th in f: vgl. Marfa, Feodor usw. Aus Zortowāstra ist nun Zarathuschtra verschrieben, (wie Tischtrija, Anromainjuš, Pathana u. a.). Das -wāstra des Titels Zohrawāstra kommt aber auch in Ἀστραμψυχος vor, das nach Windischmann und Marquart (Unters. z. Gesch. v. Eran, 1905, S. 211) gleich dem awest. wāstrjo-fšujans ist, der Bezeichnung des Zarathuschtra. (Vgl. Philologus, 1907, II, S. 181; A. H.-K.)

In der Reihe der Magier bei Laertes Diog. prooem. 2 „Ὀσταναζ, Ἀστραμψυχος, Γωβρυας und Ιαζατης" zeigt sich deutlich, dass Ἀστραμψυχος „der Zarathuschtra" an die Spitze muss (Marquart 1905, S. 211), und Ιαζατης „Πατιζειθης" ist der „Reichsverweser"-Magier Gomata. Also auch diese Notiz setzt Zoroastres um 550 vor Chr. Der Zarathuschtrotemo von Raga bestätigt nun noch, dass zarathuschtra „Priestertitel" ist und der zaraθuštrotemo derselbe wie der Masimogan von Dumbawend (vgl. Marquart, Eränšahr, 1901, irrig, und Spiegel, Eran. Altertumskunde, I, S. 71/2, Anm. 1 und III, S. 563—65), wie der Atro-pata „der Feuerherr", nach dem Atropatene heisst; nach einem Manne wurde nie ein Land genannt, und wenn Zarathuschtra einen Namen(!) „Staudenopferer" erhielt oder einen Titel, so würde er sich kaum dagegen erfolgreich haben wehren können.

Auch Zarathuschtrotemo ist aus zortawāstrotemo verschrieben, wie auch fast alle Namen des Awesta. Man wird sich eben daran gewöhnen müssen, dass es mit dem Awesta ähnlich wie mit dem Alten Testamente steht und dass Andreas wie Hüsing bezüglich der Verschreibungen recht haben.

Auch Geldner (in „Metrik des jüngeren Awesta", 1877) erklärte

ja gelegentlich, manches sei verschrieben. Bei Zarathuschtra, Anromainjuš, Tištrija (vgl. meine Broschüre S. 34 5 und meine Dissertation S. 44/5 und 40/1) etc. werden wir halt auch die Tatsache der Verschreibung zugeben müssen, und dass Zoroastres wie Wāstrjo-fšujans Ἀστραμψυχος und *Zarathuschtra nie uštra „Kamel", sondern wāstra „Weide" (oder „Staude") enthalten, ist angesichts des in der Familie des Propheten vorkommenden Namens Isatwāstra — der deutlich zeigt, dass Fraša-uštra auch aus Fraša-wāstra verschrieben sein muss — ausser Zweifel, völlig sicher.

Auch Vollers in seinem Werke „Die Weltreligionen in ihrem geschichtlichen Zusammenhange", 1907, S. 79 setzt Zoroastres um das 7. Jahrhundert v. Chr., in die Zeit von 660—583 v. Chr.; leider sagt er aber: „Der Name(!) des Religionsstifters lautet Zarathuštra („Besitzer vieler Kamele? oder „der mit Kraft opfert"?), griechisch Zoroastres . . .".

Man gestatte mir, mich Floigls trefflicher Worte zu bedienen (S. 20):

„Sehen wir nicht klar, dass Darius' nimmermüdes Betonen des Auramazdaglaubens der Übereifer des Neubekehrten — dass dem furchtbaren Widerstande, den er findet, der Empörung der Meder, Asagartier, der Margianer, sogar der Perser und Varkanier nicht allein wie in Babilon und Susa nationale oder nur dynastische Kräfte zugrunde liegen —, dass vielmehr das religiöse Gefühl alle iranischen Völker gegen den König, gegen die Armee waffnet, die, zu Zoroasters Reformation bekehrt, den alten Glauben zu vernichten kommen und mit dem Magiermorde begonnen haben? Ja wir erkennen, dass am kleinen Hofe der achämenidischen Sekundogenitur in Varkanien (Hyrkanien, vgl. Floigl S. 14—16) die Wiege der heute noch lebendigen Lehre Zoroasters stand, dass Darius in dem wunderbaren Geschick, das ihn auf den Thron des persischen Grossreiches berief, ein direktes Eingreifen Auramazdas sehen musste, die Pflicht, sein Schwert dem wahren Glauben zu leihen, ihn als Reichsreligion zu erzwingen, trotz der Empörung aller Völker im Kampfe dafür zuversichtlich auszuharren. . . . Ja wir dürfen ahnen, dass sein Sieg, der seines Gottes, auch auf jene Völker, welchen er diese Religion des „Gottes der Arier" nicht aufzwingen wollte, den tiefsten religiösen Eindruck machen musste, dass darin eben Esra, „der zweite Moses", die Kraft fand, den Monotheismus, den die grossen Propheten seinem Volke vergebens gepredigt, im Gesetze, im Glauben und in der Tradition zum Siege zu führen."

Es sei erlaubt, auch Floigl, S. 61/63 zu zitieren: „Desto

glänzender erscheint im Strahlenglanze die Riesengestalt Cyrus, des Grossen. Ja des Grossen aus der kleinen Zahl der Unsterblichen, der die Menschheit diesen höchsten Titel nimmermehr versagen darf. . . . Er stand nicht wie Alexander einem zerbröckelnden, der Agonie des Todesreiches verfallenen Riesenreiche gegenüber, . . . er führte vielmehr eine Handvoll Perser gegen vier Nationalreiche. . . . Er ist ja kein Prokonsul, der das Schwert, das ihm die Republik anvertraut, muttermörderisch gegen sie kehrt, kein Albanesenhäuptling, Frankenkönig oder Mongolenkhan, der sich in der Raublust und Raubgier seiner Rasse auf fremde Länder stürzt, sondern . . . der legitimste aller Eroberer!

Noch mehr, der menschlichste! An seinem Ehrenschilde haftet ja keine jener entsetzlichen Bluttaten furchtbarer Rachsucht und Grausamkeit, wie sie den Sohn der Olympia schänden. Er hat ja bezwungene Feinde . . . geschont, begabt, selbst die treulosen Lyder nicht zu Tausenden hinmorden lassen, wie Alexander die Helden von Tyrus, die bis in den Tod getreuen Pasargaden . . . die Sogdianer . . ., wie selbst der grosse Römer die Gegner von Thapsus und der Franke die Sachsen am Bluttage an der Aller, . . . er hat nicht Landsleute feig gemordet, wie der „wahnwitzige Gott" Alexander die Branchiden, Klitus und den greisen Parmenio, — er, der Orientale, aus dem rauhen Volke, aus so früher Zeit ist immer doppelt Mensch geblieben!" . . . (Floigl, S. 65): „Doch Milde und Gnade war auch die beste Politik, die schärfste Waffe, den Gegner ohne Schlacht zu schlagen, getragen von der allbezwingenden Persönlichkeit, die nicht nur das eigene Volk ergriff, sondern auch den Gegner auf die Knie zwang, seinen Sieg schicksalsbestimmt, unabwendbar zeigte, darum Kleinmut und Verrat in die Reihen der Feinde warf. Wer kommt ihm darin gleich, den nicht nur das eigene Volk als den Vater, den Unvergleichlichen in jedem Zuge liebte, nicht nur wie Alexander und Karl die Sage mit allem ihrem Glanz umspielt, die Legende umrankt, die Poesie des Xenophon und Antisthenes verklärt und idealisiert, dem . . . vor allem wie keinem Sterblichen zuvor und danach der Juden kleines Volk an den Wassern Babels entgegenjauchzte als dem Sieger und Retter, dem Befreier und Heiland, dem Liebling Gottes und dem Herrn der Erde (Jesajas 44—46; 48)!

Er hat es gelohnt und damit sich die erhabenste, unsterblichste Grösse erkauft: unter all den Herrschern des Orients, die wir siegen, vernichten, morden und deportieren sehen, der einzige, der ein zer-

tretenes Volk aus dem Staube erhob, dem Schicksale seiner Brüder, zu verschwinden, entriss, seiner nationalen Existenz unter dem angestammten Fürsten zurückgab, seiner eigenartigen Entwicklung.... Er hat es gerettet, wie sein eigen Volk, dem er in der Weihe der Geschichte die ewige Jugend gab ... So dauern die Folgen seiner Taten, wenn diese auch vergänglich wie alles Irdische, durch Jahrtausende; so hat er, nicht das Geschöpf und der Sohn seiner Zeit, wie der Sohn des Philipp, der Neffe des Marius, der Sohn Pipins oder der der Revolution, sondern ihr Schöpfer und Vater, einsam und einzig in der Weltgeschichte, tiefer in ihr Rad gegriffen als ein anderer Sterblicher, in seines Lebens Spanne ein Weltzeitalter zum Ende gebracht, Semiten und Egyptern die Weltherrschaft entrissen, sie den Ariern für alle Zeit erworben." (S. 67.) So ist die Meinung Floigls über den Arier Kurusch den Grossen, ähnlich der Justis, Gobineaus und der nichtsemitischen Iranisten und Rassenforscher, die aber doch dabei unvoreingenommen sind und nur die Tatsachen reden lassen.

Ähnlich denkt auch über die Tüchtigkeit der arischen Rasse Fr. Müller in seiner „Allgemeinen Ethnographie" (Wien, 1873), wenn er auch die Assyrer und Babylonier noch zu den Hamiten rechnet u. a. mehr.

(S. 488:) „Der Semite wohnt unter Zelten. Es fehlt ihm jeglicher Sinn für Plastik und bildende Kunst. Daran ist auch teilweise seine religiöse Anschauung schuld.... Die semitische Literatur umfasst, streng genommen, nur die Ode (man könnte sagen „die Öde"). Der Semit kennt weder das Epos noch das Drama.... Diesen psychischen Elementen entspricht vollkommen das Denken des Semiten. Es ist abgerissen und erhebt sich in der Regel nicht über die Gnomik (Komik?). In der materiellen Kultur sind die Semiten gegen die Hamiten bedeutend zurückgeblieben. Wir haben den Semiten keine Verbesserung oder Erfindung innerhalb des Kreises jener Dinge, welche sich auf die Bequemlichkeiten des Lebens beziehen, zu verdanken. Wenn die Semiten in dieser Richtung dennoch wirken, so sind es eigentlich nicht sie, sondern die Hamiten, ihre Lehrer und Meister in diesen Dingen...."

(S. 489:) „Leider können wir auch ein Übel nicht verschweigen, welches die Semiten mit ihren religiösen Ideen den Völkern förmlich eingemischt haben, nämlich die religiöse Intoleranz. Diese ist ein speziell semitisches Produkt, wie aus der Geschichte der semitischen Völker im Vergleich mit den anderen Nationen deutlich hervorgeht...."

„Der Gottesdienst der Indogermanen war aber nicht so roh und materiell wie bei den Hamiten und so starr und ernst (?düster!) wie bei den Semiten, sondern vermenschlicht und dadurch wesentlich gemildert. Dadurch wurde er die Quelle ihrer Poesie und Kunst. Durch diese Elemente des psychischen Lebens waren die Indogermanen berufen, die höchste Entwicklung, deren der Mensch überhaupt fähig ist, zu erreichen und allem, was die anderen Völker gefunden hatten, den Stempel der Vollendung aufzudrücken. Die Staaten, welche von den Indogermanen gegründet werden, sind weder ein Aggregat loser Stämme, noch eine träge, durch den Willen eines einzelnen Despoten regierte Masse, sondern sie sind Staaten mit gesetzlich geordneten Zuständen, ... der Indogermane verherrlicht sich weder durch Auftürmen gewaltiger Kolosse ..., noch durch sinnlose Vernichtung der Menschenwerke zur Ehre des einen(?) Gottes, wie der Semite, sondern durch Werke reiner Menschlichkeit, welche immer als das Höchste dastehen werden, was der gebildete Mensch überhaupt zu leisten vermag."

„Während die poetische Literatur der Semiten (S. 489), entsprungen der augenblicklichen Erregung, sich auf die Ode (Öde!) beschränkt, geht die Literatur der Indogermanen über diese Stimmung hinaus und bewegt sich auch im Epos und im Drama. Das Epos kennen alle Völker des indogermanischen Stammes. Die Kelten haben ihren Ossian, die Griechen ihren Homer, die Römer ihren (S. 490) Virgil, die Inder ihre Vyasa und Valmiki, die Perser ihren Firdosi, die Deutschen ihre Nibelungen, die Slawen ihre historischen Volkslieder. Man kann mit Recht behaupten, das Epos sei ein ausschliessliches Eigentum des indogermanischen Stammes und sei, wo es sich ausserdem noch findet, entweder demselben entliehen oder durch Einfluss desselben entstanden.

So auf Java, wo es den Indern entlehnt ist, so bei den Finnen (Kalevala), wo es dem frühzeitigen Einflusse germanischer Stämme zugeschrieben werden darf. Gewiss sind auch die Heldensagen einzelner tatarischer Stämme auf persischen Einfluss zurückzuführen.

Die Geschichte der Indogermanen ist weder trockene Chronik, wie bei den Hamiten, noch tendenziöse Zusammenstellung und Fälschung der Geschehnisse, wie bei den Semiten, sondern eine pragmatische Darstellung der Be-

gebenheiten. Merkwürdig ist es (sagt Müller, und doch ist es nicht der Fall, denn die Inder haben nicht mehr viel arisches Blut abbekommen, da die in Indien einwandernde „arische" Herrenschicht, wenn man sie noch so nennen darf, schon am meisten verändert war, mehr als in Iran, denn der Weg nach Indien war noch unendlich weiter und die Wandernden darum noch mehr Einflüssen und Beeinflussungen ausgesetzt), dass der im weitesten Osten wohnende asiatische Zweig des indogermanischen Stammes für die Geschichte so wenig Sinn zeigt." (Die Herrenschicht war eben schon versumpft.) „Der Inder hat nie eine Geschichte seines Volkes geschrieben, da ihm bei seiner eigentümlichen Weltanschauung diese Welt mit ihrem Treiben zu gering schien, um ihre Taten zu verzeichnen. (Ich würde sagen: weil er zu energielos war, das Leben und die Welt zu meistern; weil er versank und hinstierte.) Anders war es bei den Persern, von deren reicher historischer Literatur sich allerdings wenig bis auf unsere Zeiten gerettet hat.

Wenn wir nun auch die Indogermanen auf die höchste Stufe stellen, welche die Menschheit in ihrer vollkommensten Entwicklung einnimmt, so können wir doch nicht umhin, zu gestehen, dass sie das, was sie sind, nicht geworden wären, wenn ihnen nicht . . . Jahrtausende mit ihren Bestrebungen vorgearbeitet hätten. . . ."

So denkt und spricht Fr. Müller. Und fast genau dasselbe Urteil über die Semiten hat H. Winckler, der Semitist, der auf indogermanischem Gebiete sich so schwer vergangen hat und doch kein Semite ist.

Winckler (Helmolt, III, 1901, S. 86) sagt: „. . . das Ahnen und Hinsteuern auf ein Schönheitsideal, das — als Rest oder Anfang einer Entwicklung — in den Kunstwerken von Lagash (in Babylonien) zu erkennen ist, ist aufgegeben worden zugunsten eines steifen, nur eine genaue Kopie des Äusserlichkeiten erstrebenden Kunsthandwerks. Man möchte das um so mehr als ein Erzeugnis semitischer Art ansehen, als sich derselbe Geist in allem, was wir von semitischem Wesen kennen, ausspricht. Es ist der vollkommene Mangel an Phantasie, die von einer schöneren Welt zu träumen vermag. Was der Semit dichtet, ist eine Vergrösserung (Vergröberung! wäre richtiger) und Verstärkung der realen Welt: alle Herrlichkeiten der Umgebung ins Gigantische vergrössert und verzerrt, das ist alles, was er zu träumen vermag. Er ist ein Kind geblieben, dessen Vorstellung in der masslosen Häufung materiellen Genusses das Höchste

erblickt und von der geistigen Befriedigung, den Herrlichkeiten des Lebens in einer andern schönen Welt nichts ahnt.

... es ist ... semitischer Geist, der sich darin ausspricht, dass er im nackten menschlichen Körper etwas Niedriges erblickt. (Natürlich wegen teilweise unschöner Körperformen.) Auch das ist wieder eine Betätigung unreifen, kindlichen Geistes, über den sich der Semit auch in der Theorie niemals erhoben hat. Die Herrlichkeit dieser Welt kommt zum äussern Ausdruck in dem Behängen mit kostbaren Stoffen: über diese Welt vermag sich seine Phantasie nicht zu erheben; darum stellt er seine Schönheitsideale mit unendlich feiner Wiedergabe der Kostbarkeit des Gewandes dar. Es ist das Kind, das nichts Herrlicheres kennt, als „König" zu werden, und dem das doppelte Mass Zucker begehrenswerter erscheint als das richtige. Es ist derselbe kindliche Geist, der in seiner Ehrfurcht vor dem Alten und Ererbten dieses festhält und aus Hängen am Alten den Anforderungen der Gegenwart nicht gerecht wird...." Bei der Geschichte der mit den Juden verwandten Phöniker (auf S. 169 ff.) schildert dann H. Winckler, dass die Phöniker nicht die Erfinder der Buchstabenschrift sind, dass sie nicht das Glas, die Purpurfärberei etc. erfunden haben, sondern dass sie sich frech als die Erfinder aller dieser Dinge ausgegeben haben, während sie doch nur die Zwischenhändler, die Agenten waren.

Auch „das ‚Judentum' hat sich in Babylon entwickelt, eine eng zusammenhaltende religiöse Sekte inmitten einer grossen, ihm fremdartigen und von ihm als fremd angesehenen Bevölkerung". (Winckler, S. 212 ff.). „Andererseits ist es ganz unausbleiblich gewesen, dass das Judentum viel von der babylonischen Kultur angenommen hat, in der es ja lebte.... Einige Zeugnisse lassen jedoch deutlich erkennen, dass wir diesen Einfluss der religiösen Gedankenwelt Babylons auf die des Judentums nicht hoch genug anschlagen können; wahrscheinlich werden einmal die meisten als „jüdisch" erscheinenden Einrichtungen des Judentums als babylonisch festgestellt werden. Was ist für den Geist dieses zivilisierten Judentums, das in einer seinem Dünkel so stark widersprechenden Weise gedemütigt ist, scheinbar charakteristischer als die Busspsalmen, mit denen es die Verzeihung von seinem Gott erfleht? Sie sind im Exile entstanden und Abklatsch baby-

lonischer Geisteserzeugnisse. . . . Der Jude, der in Babylon lebte, machte sich die Schätze babylonischen Wissens zu eigen: er studierte selbst die Keilinschriften (ich würde sagen: besudelte) und suchte dort („schnüffelte nach") Nachrichten über sein eigenes Volk. Derselbe Geist, der uns in der Erklärung biblischer Nachrichten durch die spätere jüdische Gelehrsamkeit entgegentritt, der führte auch zum Nachweise, dass der Erzvater Abraham zu einem Feldzuge gegen den aus babylonischen Chroniken bekannten Kedor Laomer in Beziehung gestanden habe. . . . Zugleich tritt uns hier der das Judentum kennzeichnende Geist entgegen, der sich bei Josephus und andern noch weniger sympathischen Erscheinungen des hellenistischen Judentums so wenig schön geltend macht: Erzvater Abraham muss Kedor Laomer, den Bezwinger des Orients, schlagen. Es ist immer wieder das Bemühen, Juda als das auserwählte Volk auch geschichtlich und aus den Nachrichten anderer Völker zu beweisen. . . ." (Winckler.)

So steht der Jude und der Semit anderen Rassen gegenüber, scharf und deutlich gekennzeichnet, während er selbst und seine wissenschaftlichen Leute das Gegenteil zu erweisen suchen, d. h. die Tatsachen vertuschen wollen. Gerade die Herren Anthropologen semitischen Blutes, die Herren Geschichtsforscher und Sprachforscher der semitischen Orientalistenvereinigungen, haben allen Grund, die Wahrheit zu verschweigen; denn der Prozentsatz der Juden in den einzelnen Gebieten ist sehr gross. Man erkennt sie, selbst wenn schon ihr Väterchen des Geschäftes wegen sich hat taufen lassen oder eine Christin, die ev. auch nicht (indo-)germanischen Blutes ist, geheiratet hat, selbst wenn Söhnchen Reserveoffizier geworden ist.

Mit Recht sagt daher auch Fr. Müller (Allgem. Ethnographie, I. Aufl. 1873, S. 47/8; 2. Auflage 1879, S. 60; bei Penka, Origines Ariacae, 1883, S. 15 zitiert): „Ein eklatantes Beispiel für die Zähigkeit des Rassencharakters können die Juden bieten. Auf den Gemälden der italienischen und niederländischen Meister finden wir denselben Typus, dem wir bei diesem Volke heutzutage begegnen, ja selbst auf den altägyptischen, assyrisch-babylonischen und altpersischen Denkmälern, die nun mindestens 4000 Jahre alt sind, lässt sich der Rassencharakter, der den Juden ganz besonders auszeichnet, keinen Augenblick verkennen. Auf den persischen und assyrisch-babylonischen Monumenten erscheint der Typus der Bewohner der Tigris-Euphrat-Ebene ebenso, wie er noch heutzutage bei der unvermischten (z. T.!) Bevölkerung dieser Gegenden angetroffen

wird. Derselbe wallende gekräuselte (negerhaarartige!) Bart, dieselben mandelförmig geschnittenen Augen, dieselbe . . . Nase. . . . Ein besonders instruktives Beispiel ist der Neger. Wir finden denselben schon auf den ältesten ägyptischen Denkmälern abgebildet, und zwar mit denselben charakteristischen Merkmalen wie heutzutage. Es ist derselbe Krauskopf, es sind dieselben wulstigen, aufgeworfenen Lippen, dieselbe dicke Stumpfnase. Es hat also der Zeitraum von etwa 5000 Jahren nicht vermocht, den Neger irgendwie für uns wahrnehmbar umzugestalten". (Vgl. auch Pott: „Die Ungleichheit menschlicher Rassen", Lemgo und Detmold, 1856, S. 30; bei Penka zitiert.)

Da sich nun aber der Jude nicht nur somatisch von den (Indo-)Germanen unterscheidet, sondern auch in der Sprache (selbst, wenn er Deutsch redet und nicht mehr Polnisch oder Hebräisch), so möge darauf hingewiesen werden, dass eine Taufe einem Judenspross nichts nützt, sondern uns nur schadet, indem wir in unseren durch Mongolenblut etc. so wie so schon angefaulten Stamm noch kleinasiatisches Hetiter-Judenblut aufnehmen. Unsere Wissenschaft muss ebenso wie unser Heerwesen zugrunde gehen, und unsere Denker werden von massgebenden Stellen durch Andersrassige verdrängt. Statt indogermanische Sprachwissenschaft kann man schon jüdogermanische sagen, und was das bedeutet, möge man sich überlegen, falls es noch nicht so ohne weiteres einem einleuchtet. Die alttestamentliche Kritik hat den Unsinn der Forschung auf diesem Gebiete dargetan, hat gezeigt, dass die „Urkunden" tendenziös gefärbt und die Sagenstoffe darin gestohlen sind, so dass nun die Juden mit ihrem Religionsbuche zumachen könnten, — und was geschieht? Wir Germanen sollen und wollen weiter daran glauben, während die in ihrer eigenen „Wissenschaft" bedrohten Juden auf unserem Lande sich tummeln und überall uns verdrängen, unsere Sprach- und Geschichtswissenschaft lehren wollen, d. h. versauen und verfälschen, in der Absicht, uns die Ideale zu rauben, an denen wir uns erfreuten und erfrischten. So weist der germanische Denker die Fehler im Alten und Neuen Testamente nach, und der jüdische Abkömmling, der Agent der Wissenschaft betrügt und verdrängt ihn unterdessen aus seinem Hause. Man sollte an höchster Stelle darauf aufmerksam werden, dass die jüdischen Professoren unsere Sprachen und Geschichte gar nicht ordentlich lehren, geschweige denn verstehen können, weil sie für die Rasseneigenheiten der Indogermanen ja doch nichts übrig haben, kein Stück vom Indogermanen an sich haben

(es handelt sich aber hier nicht um alte, getragene Kleider!), nicht mit den Sprachenträgern verwandt sind, nicht des Volkes sind, nicht der Rasse angehören, mit deren Sprache sie sich beschäftigen, Verzeihung, Geschäfte treiben. —

So müssen auch, da nur der Indogermane nach Fr. Müller (vgl. S. 28) Epen, grosse Sagenstoffe hat, die in semitischen Quellen, also auch in babylonischen Inschriften erzählten Sagenstoffe entweder direkt von den Indogermanen entlehnt sein und nur von der adoptierenden Bevölkerung neues Gewand, d. h. neue Namen etc. bekommen haben, oder von den kaukasischen Stämmen der Elamiter, Kassiter, Zagrutier etc., die natürlich ihrerseits wieder mit den Indogermanen in kulturellen Beziehungen standen und von diesen auch die Sagenstoffe erhalten haben werden, die sie dann weitergaben.

Und was ist das Bemühen gewisser Kreise? Da nun nicht mehr das semitische Judäa und Palästina die Welt glücklich gemacht haben kann, der kleine Pufferstaat — wegen der Tell-Amarna-Funde etc. —, so muss das Heil der Welt von Babylon, wo ja auch Semiten waren, ausgegangen sein. Und im selben Masse, wie die semitischen Orientalisten, d. h. Keilschriftler Babylon und den Panbabylonismus preisen, betonen die semitischen Indogermanisten und Sprachwissenschaftler, ev. auch Historiker, dass die Indogermanen erst um 1000 v. Chr in Asien von Europa aus eingedrungen sein können, — wenn sie überhaupt die europäische Urheimat der Indogermanen zugeben —, oder dass sie um 1000 v. Chr. erst aus Mittelasien in die höher kultivierten Länder der „semitischen" babylonisch-assyrischen Kultur einrücken. Darüber liesse sich noch viel erzählen. Doch ich habe noch viel Wissenschaftliches, d. h. die Iranistik Betreffendes auf dem Herzen, denn die Rassenfrage ist auch eine Wissenschaft für sich.

Die Bedeutung der Iranier und ihrer Religion für das Judentum und das Christentum brauche ich selbst nicht weiter zu erzählen; ich verweise nur auf Vollers' Abhandlung „Die iranische Religion" (S. 78 ff.) in seinem bedeutenden Werke „Die Weltreligionen . . .", Jena 1907, und auf Geldners Worte in „Die altpersische Literatur" (in „Die Kultur der Gegenwart", 1906, I, 7, S. 231 unten: „Die frappante Ähnlichkeit . . .").

Ausserdem: Buddha hat nach Zoroastres gelebt (vgl. Roeth, „Geschichte unserer abendländischen Philosophie", 1846, I. Bd.,

S. 356, 383 etc. und Vollers, 1907, S. 108) — Dass das seine Einflüsse hinterlassen hat, ist selbstverständlich. Dass die Iranier, sowohl die alten Zoroastrier wie später die Manichaeer etc. bis nach China vorgedrungen sind, ist sicher. Und erst seit 1904 gewöhnt man sich allmählich daran, zu denken, dass die ostasiatische Kunst nicht Aufstieg zur Höhe ist, nicht eigenes Erzeugnis, sondern Niedergang von der grossartigen gräko-buddhistischen Kunst, eine ärmliche Entwicklung eines unteren Seitenzweiges. Die Iranier sind aber auch an der Bildung des Tocharer-Volkes beteiligt gewesen, und ein Teil der iranisierten Kaukasier muss aus Westiran — vielleicht schon durch die Achamaniden — nach dem Osten deportiert worden sein.[1]) Anzunehmen, dass die Tocharer der „asiatischen Urheimat" am nächsten blieben, ist unlogisch und unmöglich, weil sich zu deutlich das aus dem Westen importierte Kaukasisch-Iranische aus dem Tocharischen abhebt.

Nun noch einiges über Rasse und Religion.

Penka, Origines Ariacae, S. 115 sagt: „Dass der Konnex zwischen dem Rassencharakter und der nationalen Form der religiösen Anschauung weit inniger ist als der zwischen der nationalen Sprachform und dem Rassencharakter, zeigt das Beispiel der Juden, die durchweg in Europa ihre nationale Sprache aufgeben und die Sprache jenes Landes angenommen haben, in dem sie gerade leben, mit grosser Zähigkeit jedoch an ihrer Religion festhalten. Dass das Christentum in seinem innersten Wesen dem echten Arier mit seiner heiteren Lebensauffassung, seinem hochfahrenden Wesen, seiner Lust am Kampfe nicht kongenial war, beweist am besten der Um stand, dass die Christianisierung vieler germanischer Stämme ver hältnismässig sehr spät erfolgte, teilweise durch Anwendung von Gewalt zustande gebracht werden musste und überhaupt nur durch weitgehende Konzessionen an die altnationalen Sitten und Anschauungen derselben möglich war. Der deutsche Protestantismus selbst war nichts anderes als eine zum plötzlichen Durchbruche gekommene Reaktion des germanisch-arischen Volksgeistes gegen eine Religion, die niemals in die innerste Denk- und Anschauungsweise der unvermischt gebliebenen Germanen

[1]) Vgl. „Indogermanisches" von A. H.-K. in Neue Preuss. Kreuz-Ztg., Nr. 507, vom 28. Okt. 1908; Zeitschrift für Ethnologie, 1909, II, S. 296, 297, A. H.-K. gegen Ed. Meyer; Globus vom 27. Mai (Nr. 19) 1909; „Indogermanisches" von A. H.-K.

Eingang gefunden hatte. . . . Und deshalb hat der Protestantismus gleich von allem Anfange an schnell und leicht in diejenigen Länder Eingang gefunden, die vorwiegend von unvermischt gebliebenen germanischen Stämmen bewohnt waren, und entweder nur vorübergehend oder gar nicht Verbreitung gefunden in Ländern, deren Bevölkerung aus anderen Rasseelementen zusammengesetzt war. Auch heute ist es der protestantischen Propaganda nicht möglich, Anhänger in grösserer Zahl in diesen Ländern zu gewinnen, wie aber andererseits auch die katholische Propaganda in rein protestantischen Völkern keine erheblichen Erfolge zu erzielen vermag. Dafür hat bisher der Katholizismus in allen jenen Ländern, in denen die kurzköpfige, dunkelhaarige Bevölkerung vorwiegend ist, ohne grosse Schwierigkeit das Terrain behauptet, . . . ein Beweis dafür, dass das Christentum in seiner katholischen Gestaltung der Denk- und Anschauungsweise der turanischen (ich würde sagen: der etruskisch-kleinasiatischen) Rasse näher steht als der der germanisch-arischen Rasse. . . .' (Penka.)

„Aber auch die dritte europäische(?) Rasse, die semitische, . . . verhielt sich nicht indifferent dem Christentume gegenüber. Es ist kein Zufall, dass gerade in Spanien der Katholizismus jenen Charakter der Intoleranz und des Fanatismus angenommen hat, der dem Christentume als solchem durchaus fremd ist und in dem wir nichts anderes zu sehen haben als den Reflex jener religiösen und politischen Intoleranz, wie sie gerade den Völkern der semitischen Rasse in so charakteristischer Weise eigentümlich ist. Trefflich hat hierüber Peschel (Völkerkunde, S. 315) geurteilt: „. . .". Man sieht hieraus, welche Bedeutung dem Rassencharakter — selbst dem mächtigen Einflusse der Religion gegenüber — zukommt."

(Penka, S. 117:) „Dass der Gegensatz der Rassen durch die ethnische Einheit . . . nicht überwunden werden kann, ergibt sich schon aus der einfachen Tatsache, dass die Rassenmerkmale sich als etwas Unabänderliches darstellen. . . . Die Geschichte, insbesondere die deutsche Geschichte, liefert zahlreiche Bestätigungen dieses Satzes. Es treten jedoch diese Rassengegensätze in diesem Falle nicht in reiner Form, sondern in der Form von sozialen, politischen und religiösen Gegensätzen zutage: in der Form des sozialen und politischen Gegensatzes schon deshalb, weil der Entnationalisierung eines fremden Volkes in der Regel die soziale und politische Unter-

werfung unter ein anderes Volk vorausgeht, in der Form des religiösen Gegensatzes aber deshalb, weil Religion und Rasse in einem gewissen Zusammenhange miteinander stehen. Ich erinnere an den während des ganzen Mittelalters in den deutschen Städten geführten Kampf der Zünfte gegen die herrschende Stellung der Patrizier, an den Kampf der Bauern und Bürger gegen den Adel, an die grossen Religionskriege, die Deutschland durch zwei Jahrhunderte durchfleischten, an die partikularistischen Bestrebungen dieses Jahrhunderts. Es lässt sich in jedem einzelnen Falle leicht zeigen, dass die gegnerischen Parteien nicht nur in sozialer oder politischer Hinsicht oder dem religiösen Bekenntnisse nach, sondern auch wenigstens in der Mehrheit der Rasse nach verschieden waren."

Und vorher, auf S. 53 ff., hatte Penka ausgeführt: „... Wir begreifen aber auch eine Reihe von auffallenden Erscheinungen auf dem Gebiete des politischen, nationalen und sozialen Lebens der arischen Völker. Es leuchtet von selbst ein, dass in demselben Masse, als der arische Bestandteil eines Volkes infolge grösserer Sterblichkeit numerisch schwächer wurde, sich seine Position gegenüber der unterjochten und gewaltsam niedergehaltenen Stammbevölkerung verschlechterte, und dass allmählich der herrschende Stand sich entschliessen musste, letzterer einen Teil ihrer vorenthaltenen Rechte zurückzugeben, wenn nicht gar sie mit sich selbst gleichzustellen. (S. 54:) Unter diesen Gesichtspunkt fällt beispielsweise der langjährige Kampf der nichtarischen Plebejer gegen die arischen Patrizier in Rom, der bekanntlich mit dem vollständigen Siege ersterer endigte...." (Penka.)

Die altiranische Religion muss daher reiner, ursprünglicher sein als die aus der Zeit der Mittelperser, und da Indien vom Ausgangspunkte der Indogermanen (Europa) weiter entfernt ist als Iran, so muss auch aus diesem Grunde sowohl Religion wie Sprache schon des alten Indiens weniger ursprünglich sein als Religion und Sprache Altirans, abgesehen davon, dass das Alter der Veden, selbst des Rigveda, ein sehr geringes ist.[1])

[1]) Vgl. dazu Altind. tišja aus persisch tišija; das Medische hat tschitrija, jünger tschihrja; persisch ist s aus tr und t aus tsch geworden, daher muss tišja von Elamiten und Sogdiern an die Inder gegebene Form sein (vgl. Miša, Tiša- statt *Mitra, Misa, und Tschitra- Tisa in meiner Dissertation „Die altpers. Keilinschriften des Dārajawausch ...", 1909, S. 40, 41 Anm. und S. 43, 44 und der Broschüre gleichen Titels S. 34, 35 Anm.).

Weber, Nöldeke und Zimmer machten die ersten Ansätze, die Veden historisch festzulegen.

Zu der Veränderung, die die einzelnen Arierhaufen durchmachten bei dem langsamen Vorrücken, erwähne ich Schleichers Worte aus „Die Darwinsche Theorie und die Sprachwissenschaft" 1873, S. 28: „Von einem Punkte (etwa der Donau) aus müssen je nach der grösseren Entfernung von diesem Punkte aus die Sprachen sich in immer stärkerer Abweichung von der Sprache des Ausgangspunktes gruppiert haben, da mit der räumlichen Entfernung die Verschiedenheit des Klimas und der Lebensverhältnisse überhaupt zuzunehmen pflegt", und erkläre daher, dass Hirt völlig im Rechte ist, wenn er in seinem Werke „Die Indogermanen" mehrfach gegen die Vormachtstellung des Sanskrit in der Sprachvergleichung etc. polemisiert. Aber wie sollten Herren von einer guten Futterkrippe weg? Sie reden daher weiter von der Ursprünglichkeit und dem Alter der Veden — und bleiben auf den Lehrstühlen für vergleichende Sprachwissenschaft, ohne schliesslich ausser Sanskrit noch etwas getrieben zu haben. —

Damit nun aber die allgemeine Aufmerksamkeit mehr auf Iran und Kleinasien, das wichtiger für die Sprachvergleichung ist als Indien — da durch die iranisch-kleinasiatische Frage Griechenland und die Etrusker neues Licht erhalten —, gelenkt wird, setze ich aus meiner Arbeit „Indogermanisches" aus dem „Recueil de trav. rel. à la Philol. et à l'Archéol. égypt. et assyr." 1909, Heft 1/2 eine Stelle hierher:

„Weder von Indien, noch von Griechenland, Italien und Litauen, sowie Deutschland und Frankreich kennen wir die Vorsprachen und können also nicht konstatieren, inwieweit die uns als Sanskrit, Griechisch, Lateinisch usw. bekannte Sprache beeinflusst ist, sowohl in der Flexion und Struktur wie im Wortschatze. Aber in Iran steht es anders. Die iranische Forschung hat 1. voriranische, keilinschriftliche, den Elamiten gehörige, umfangreiche Schriftdenkmäler zur Verfügung — wobei zu erwähnen ist, dass die Elamiten oder Hallapirti (später Hapirti) mit den Ellip, Hallap, Kašjap, Lullubi etc. verwandt sind, also dieselbe kaukasische Schicht bis nach Kleinasien hin sitzt — und ausserdem 2. altiranische und 3. das heutige Endergebnis der Beeinflussungen: das Neupersische wie die Nachbarmundarten.

Ausserdem ist das Altindische mehrfach, abgesehen vom Vorindischen oder Vorindogermanischen des Landes, von Iran aus

beeinflusst worden: 1. von Irans Keilschriftkultur, die den Elamiten gehörte, zur Zeit der Durchwanderung derjenigen Arier, deren Ziel Indien war; 2. von der altpersischen Kultur der Achamaniden, die (Darius I.) Indien z. T. eroberten, und 3. von der mittelpersischen Kultur." Und zum Schlusse sei es mir gestattet, des berühmten und verdienten Iranisten Spiegel (Awesta I, S. 39; 1852) Worte zu erwähnen:

„Der berühmte arabische Bibliograph Hadschi Chalfa gibt den Persern das ehrenvolle Zeugnis, dass die ersten Beförderer islamischer Wissenschaft Perser waren. . . . Von den weiteren Forschungen semitischer(!) Philologen auf diesen Gebieten, besonders aber der Herausgabe der ältesten islamischen Philosophen und Theologen, wird also unsere weitere Kenntnis des wissenschaftlichen Standpunktes abhängen, welchen sich die alten Parsen errungen hatten. . . ."

Ähnlich sagt Hüsing in „Der Zagros und seine Völker", Leipzig 1908, S. 34: „. . . Von den ‚Arabesken' an bis zur Moschee von Cordova, von der ‚arabischen' Geographie bis zu den verschiedenen Formen der Dichtung, alles, was der islamische Orient in Kunst und Wissenschaft, in Technik und Organisation besessen hat und besitzt, ist persisches Kulturgut. . . ."

So geht nun Persiens Einfluss bis nach Griechenland wie nach Indien und China. Sollte das nicht Grund genug sein für uns, umfangreiche Ausgrabungen in Persien zu veranstalten wegen der Erforschung der Geschichte eines Stammes unserer Rasse?

Die Urkunden, die von Altiran bisher existieren, sind Inschriften in Felsen und an Gebäuden, aus gleicher Zeit, unverfälscht, nicht tendenziös im Laufe der Jahrhunderte überarbeitet wie das Alte Testament oder wie die altindischen Texte, die 1. durch das Auswendiglernen und 2. durch das Abschreiben gelitten haben, wenn sie wirklich sehr alt sein sollten. (Vgl. „Zeitfragen" vom 21. März 1909, Nr. 12, A. H.-K.)

Nachtrag.

Zu duvitā-parnam „zweifach" vergleiche man noch meine Dissertation „Die altpersischen Keilinschriften des Grosskönigs Dārajawausch des Ersten am Berge Bāgistān", 1909, S. 47, wo ich folgendermassen drucken liess, um nicht durch Heranziehung des allerdings mit der gleichen Endung -no gebildeten, aber von einer anderen Wurzel ple-pel abgeleiteten ple-nu-s „voll" gewissen Ärger oder Unmut hervorzurufen, „vgl. ἁ-, διπλους: simple-x, (ἁ)πλο(υς) = (sim)ple(x), — parnam;" Tolman in „Ancient Persian lexikon and texts" (Leipzig 1909) auf S. 2 (Anm. 5) meint „Hoffmann-Kutschke proposes an etymology contrary to philological laws" und sagt auf S. 5 (Anm. 1) „. . . I would take the preceding numeral in connection with the word (duvitāparnam), translating nine in succession we were kings". Auf S. 102 sagt er dann noch unter duvitā-parnam „Hoffmann-Kutschke, whose treatment of the compound defies philological laws . . ." und zitiert meine allerdings nicht korrekte Deutung aus Philolog. Novit. 1907, Heft 3/4, S. 106. Ich hoffe jedoch nunmehr, die sachlich und sprachlich berechtigte Deutung von duvitāparnam gegeben zu haben, während Bartholomaes Deutung in Indogerm. Forschg. 1908, 3./4. Heft, S. 319 ff. und ebenso die von Tolman weder sachlich noch sprachlich zu rechtfertigen ist.

Zu S. 2, 3, 8 und 9 betreffs der Wahrheit der Aussagen des Darius vgl. noch Weissbach in Or. Lit.-Ztg. 1908, Nov., Sp. 486 und 491 unten in „Zur Chronologie der Bīsutūn-Inschrift" und Z.D.M.G. 1908, S. 640 in „Zur neubabylon. und achaemenid. Chronologie".

Zu S. 6: Naotara, vgl. Hüsing in „Die Iranische Überlieferung und das arische System" (Mythol. Bibl., 1909; II, 2) S. 98.

Zu S. 10 Anm. unten vgl. Weissbach in Z.D.M.G. 1909, S. 841 in der Besprechung meiner Dissertation und dagegen Herzfeld in Z.D.M.G. 1910, 1. Heft, S. 63/64 in „Das Alter der persischen Keilschrift".

Zu S. 11 unten „Indiens Kultur unursprünglicher als die Irans":

vgl. „Zu ‚Fafnir'" im Globus 1909, S. 258 unten und 259, 1. Sp.; Zentralblatt für Anthropologie 1909, S. 86 unten in der Besprechung von Hirts „Die Indogermanen"; „Indogermanisches" im Recueil de travaux rel. à la philol. . . . 1909 von A. H.-K.; Lehrmittel der deutschen Schule, 1910, Heft 2/3, S. 26; 1. Sp. Mitte, von A. H.-K., in der Besprechung von „Mysterium und Mimus im Rigweda", sowie Deutsche Lit.-Ztg. 1910, Sp. 1816 in der Besprechung von Brunnhofers „Arische Urzeit", von A. H.-K.

Zu S. 12, Mitte bei B(ork): vgl. Hüsing „Die Iran. Überl." 1909, S. 97 Anm. 1 und S. 96 gegen Ed. Meyer.

Zu S. 16 „Wischtāspas und Zarathuschtras Lebenszeit" vgl. noch Reichelt, „Awest. Elementarbuch", 1909 S. 5 und 21.

Zu S. 17: Betreffs der ost- und westiranischen Form des Titels Zohrawāstra irrt Prášek, „Geschichte der Meder und Perser", II. Teil, 1909 (Perthes, Gotha) sehr; einmal nennt er als ursprüngliche Form Zotrawastra, dann sagt er „die ursprünglich westiran. Form ist uns unbekannt" und dann soll auch das Awesta ostir. Ursprunges sein"; vgl. „Iranisches" im „Recueil de travaux . . ." 1910, S. 156 von A. H.-K. Zu der Erklärung von Zarathuschtra vgl. noch Hüsing „Die Iran. Überlieferung", 1909, S. 110 Anm. 1 und S. 126, 127, wo Hüsing noch einmal die Geschichte der Verschreibung ausführlich bespricht.

Zu S. 17 betreffs Pathana, das aus Pathwana verschrieben ist, vgl. H.-K. im „Globus" 1909, vom 12. Aug., Heft 6 und Hüsing, „Die Iran. Überl. . . ." 1909, S. 159, Anm. 2 und S. 231, wo er meine Zusammenstellung von awest. Pathwana mit nord. Fafnir übernimmt.

Zu S. 17, 18: Statt Astrampsychos kommt auch (verschrieben aus A[st]rópsucos) Aposcuros vor, vgl. meine Diss. S. 42; der an der selben Stelle (Plinius, hist. nat. 30,2. 28,19) erwähnte medische Weise Zaratos (für Zoratas = Zortas) ist auch wieder Zortawāstra.

Zu S. 21: betreffs der iran. Sagen, die von Mongolen übernommen wurden, vgl. Neue (Preuss.) Kreuzztg. vom 8. Okt. 1908, Nr. 473 „Über die Sage von den goldenen Ameisen", wo ich die Gesser-Sage als iranisch deutete und Hüsing „Die Iran. Überl. . . ." 1909, S. 204 und 206 „Gesser . . . deutlich . . . Rōstahm"; ferner Ehrenreich „Die allgemeine Mythologie und ihre ethnolog. Grundlagen", 1910; Mythol. Bibl. IV, 1; S. 32 (Leipzig, Hinrichs).

Zu S. 22 „. . . Perser, von deren histor. Literatur sich allerdings

wenig . . . gerettet hat"; vgl. Hüsing „Die Iran. Überl. . . .", 1909, S. 97, Anm. 1, wo er an den Namen Wohuman, Isfendiār, Guštāsp, Čiθrāzāta u. a. zeigt, „dass die iran. Überlieferung nicht bloss griech. Anleihe ist".

Zu S. 26, dem nicht-semitischen Ursprunge der alten Sagen vgl. Hüsing „Die Iran. Überl. . . .", 1909, S. 38, 39 40 und S. 100 vom Etana-Mythus u. s. w.; ferner „Zeitfragen" vom 11. März 1910, Nr. 10, den Artikel „Sagenforschung" von A. H.-K. und Deutsche Lit.-Ztg. vom 12. März 1910, Nr. 11, Sp. 667 von A. H.-K., Besprechung von Hüsings „Die Iran. Überl. . . .".

Zu S. 27, dem Vordringen der Zoroastrier und Manichaeer bis nach China vgl. F. W. K. Müller „Ein iran. Sprachdenkmal in der nördl. Mongolei", Sitzgsber. d. kgl. Preuss. Ak. d. W., 1909 Sp. 726. — Zur Tocharer-Frage vgl. noch H.-K. im „Zentralblatt für Anthropologie", 1909, S. 248 gegen L. v. Schröder, W. Z. K. M. 1908, S. 348/9; Deutsche Lit.-Ztg. 1910, vom 16. Juli, Nr. 29, Sp. 1816 von A. H.-K., Besprechung von Brunnhofers „Arische Urzeit"; ferner Penka in der Polit. Anthropol. Revue, Nr. 11, Februarheft, S. 578 gegen F. Kluge und Ed. Meyer (in Anm. 1) wo Penka auch durch Lissauers Worte belegt, dass die blonden Arier aus Nordeuropa ausgewandert sein müssen.

Zu S. 30, Stellung des Sanskrit den anderen indogerm. Sprachen gegenüber, vgl. noch Brugmann „Der Gymnasialunterricht in den beid. klass. Sprachen und die Sprachwissenschaft", 1910 (Strassburg, Trübner), S. 19.

Verlag von W. Kohlhammer in Stuttgart und Berlin.

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen.

Von **A. Hoffmann-Kutschke** erschien 1909:

Die altpersischen Keilinschriften des Grosskönigs Darajawausch des Ersten bei Behistun.
35 S. gr. Lex.-8°. Preis 1 Mk. 80 Pf.

— Dasselbe, **Text und Übersetzung** (als Dissertation gedruckt). 68 S. gr. Lex.-8°. Preis 2 Mk. 80 Pf..

Im gleichen Verlag ferner nachstehende Werke:

Avesta, die heiligen Bücher der Parsen.
Im Auftrag der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien herausgegeben von **K. F. Geldner.** 1885—1895. Gross-Quartformat. 3 Bände. I. Yasna. LV und 239 S. mit 2 Tafeln Abbildungen. II. Vispered und Khorde Avesta. 277 S. III. Vendidad. 141 S. Preis zusammen 72 Mk.

Avesta, the sacred Books of the Parsis.
Edited by **K. F. Geldner.** Published under the Patronage of the Secretary of State for India in Council. 1885—1895. Gross-Quartformat. 3 Bände. Preis 111 Mark.

Drei Yasht aus dem Zendavesta
übersetzt und erklärt von **K. F. Geldner.** 1884. XI und 143 S. 8°. Preis broschiert 5 Mk.

The Avestan Alphabet and its Transcription.
With Appendices. Von **A. V. W. Jackson.** 1891. 8°. 36 S. Preis 80 Pf.

A Hymn of Zoroaster.
Von **A. V. W. Jackson.** Yasna 31 translated with comments. 1888. VIII und 62 S. Lex.-8°. Preis geheftet 1 Mk. 50 Pf.

Vedische Studien.
Von **R. Pischel** und **K. F. Geldner.** I. Band: 1889. XXXVI und 328 S. 8°. Preis 12 Mk. II. Band: 1897. XIV und 334 S. Preis 10 Mk. 50 Pf. III. Band: 1901. VI und 215 S. Preis broschiert 7 Mk.

Verlag von W. Kohlhammer in Stuttgart und Berlin.

—— Zu beziehen durch alle Buchhandlungen. ——

Die Sagenstoffe des Rgveda und die indische Itihâsatradition.

Von **Emil Sieg.** I. 1902. VI und 151 S. gr. 8°. Preis broschiert 6 Mk.

Deutsche Literaturzeitung, 1903, Nr. 38, sagt am Schluss einer umfangreichen Einzelbesprechung: »Wir haben hier jedenfalls eine verdienstvolle, fleissig ausgearbeitete Leistung. Die verhältnismässig umfangreiche Einleitung bietet für den Fachgenossen manches Nützliche und Belehrende, namentlich was über die verschiedenen einheimischen Richtungen der Vedabehandlung und deren Benennungen gesagt wird. Die Indologen werden mit besonderem Interesse der Vollendung eines Werkes entgegensehen, durch das ihre Wissenschaft gewiss gefördert werden wird.« (Oxford, A. Macdonnell.)

Die Sukasaptati. (Textus Ornatior.)

Aus dem Sanskrit übersetzt. Von **Richard Schmidt.** 1899. IV und 149 S. gr. 8°. Preis broschiert 6 Mk.

Der Textus Ornatior der Çukasaptati.

Ein Beitrag zur Märchenkunde. Von **Richard Schmidt.** 1896. VIII und 72 S. Preis 4 Mk.

Hundert Lieder des Atharva-Veda

übersetzt und mit textkritischen und sachlichen Erläuterungen versehen von Professor Dr. **Jul. Grill.** Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage. 1889. XV und 206 S. 8°. Preis broschiert 5 Mk.

Eine gut getroffene Auswahl von höchst interessanten Liedern, über alle möglichen Stoffe, über Krankheiten, Leidenschaften, Versündigungen, Missgeschick, Dämonen, Schlangen, Zauberei, Verfluchung, Hochzeitssegen, Wettersegen, Erlangung der himmlischen Seligkeit u. a. m.

Festgruss an O. v. Böhtlingk

zum Doktorjubiläum. **Von seinen Freunden.** 1888. 122 S. Lex.-8°. Preis geheftet 2 Mk.

Festgruss an Rudolf v. Roth

zum Doktorjubiläum (24. August 1893). **Von seinen Freunden und Schülern.** 1893. VI und 221 S. Lex.-8°. Preis 12 Mk.

Namo tassa Bhagavato Arahato Samma Sambudd hassa.

SAMGITI SUTTA

OF THE

DIGHA NIKAYA.

Translated for the first time into English from the original by the Bhikkhu

SURIYAGODA SUMANGALA SWAMI.

Published by the Maha-Bodhi Society.

Calcutta:
PRINTED BY W. NEWMAN & CO.,
AT THE CAXTON PRESS, 1, MISSION ROW.
2493.
1904.

F. K. Norman
Arnold Lodge
Malvern
18/12/09.

FOREWORD.

The Páli Canon of the Buddhist Church is called Buddha vacana—the word of BUDDHA. It has three great collections, the Vinaya, Sutta and Abhidhamma; the first containing rules of conduct and of sociological ethics, the second containing the analysis of religious beliefs, the third containing the essentials of the abstruse psychology enunciated by the Tathagato.

The translation of the Sutta herein given is in the Digha Nikaya. The preacher is the chief disciple of the Omniscient One—Sariputta. He was born of a noble Brahman family, and having renounced his large inheritance, was wandering from place to place, studying under different ascetic teachers, in search of the great Truth, with his companion and friend, Moggallana. The story of their conversion is given in Warren's "Buddhism in Translations."

The translator of our Sutta is the young Bhikkhu, Sumangala Suriyagoda Swami, one of the promising Pali scholars in the island of Ceylon, joint pupil of the Ven'ble Walàne Dhammànanda Maha Thero, Principal of the Dhamma Cetiya College, Ratmalána, Galkissa, and of the Ven'ble Mahágoda Nāñissara, Assistant Principal of the Vidyodaya College, Colombo. No attempt has been made to embellish the Sutta by means of a forced translation. The translator has spared no pains to give a correct literal rendering of the discourse. For the first time in the history of modern Buddhism a member of the oldest living spiritual Church in the religious world has made an effort to give to the Western world in English garb one of the oldest discourses in the collection of long sermons. The history of the Buddhist Church is one long record of literary activity. To the untiring labours of self-sacrificing yellow-robed Bhikkhus are due the translations of the *Buddha vacana* into the various languages of Asia.

The young Bhikkhu at my request is now prosecuting his studies in English literature at the Queen's College, Benares. It is my intense desire to train a band of young Bhikkhus brought up in the traditions of the primitive Buddhist Church of the Theraveda, more ancient than the Hinayána and the Mahâyána, according to the methods of modern scholarship, so that they may give the result of their self-sacrificing labours for the welfare of the unenlightened world. To maintain these Bhikkhus we request the financial support of all good people. The highest gift that one can give to the world is the gift of the most excellent Law. By helping to support these monks lay-people would thereby become shareholders of the great gift. May all those who read this Sutta aspire to follow the teachings of the Tathagato.

THE ANAGARIKA DHARMAPALA.,

Head-quarters of the Maha-Bodhi Society,
ISIPATANA, BENARES:
1st September, $\frac{2493}{1904}$.

SAMGITI SUTTA

IN DIGHA NIKAYA.

Glory be to the Blessed, the Holy, and All-wise Buddha.

Thus have I heard:—At a certain time the Blessed One was journeying about from place to place (living on alms, and preaching to, and exhorting the, people) in the Country of the Mallas, and arrived at Pāvā, its capital, with a great company of Bhikkhus, numbering about five hundred. There the Blessed One resided in the Mango-grove of Cunda, the goldsmith. Now it happened that a Congress-hall, named Ubbhaṭaka, had been recently erected by the Mallas which had not yet been occupied by a recluse, or a Brahman, or any other human being.

The Mallas having heard that the Blessed One, having journeyed from place to place in their country, had arrived at the city of Pāvā with five hundred Bhikkhus, and was living in the mango-grove of Cunda, the goldsmith, went to the Exalted One. After saluting him respectfully, they seated themselves on one side and addressed him thus: "Now, O Lord, we have just completed a new Congress-hall which has not yet been occupied by a recluse, or a Brahman, or any other human being. May the Blessed One be the first to use it, which will long be, to the Mallas in Pāvā, a good and a blessing." The Blessed One signified his consent by silence. The Mallas interpreted the silence of the Blessed One to mean consent; and having risen from their seats went to the Congress hall after saluting and marching round the Blessed One. Having carpeted the floor of the Congress-hall, arranged seats, placed water, and lit the oil lamps, they returned to the Blessed One. After making obeisance to him, they said to the Exalted One: "We have fully prepared the Congress-hall for occupation, O Lord, and may it please you to pay a visit to our Congress-hall."

Then the Blessed One having put on his robes and taken his bowl walked to the Congress-hall, and after his feet had been washed he entered it, and sat close to the central pillar, facing the east. Next the multitude of Bhikkhus having had their feet washed entered the Congress-hall, and seated themselves close to the western wall, facing the east, having the Blessed One in front. Then the Mallas of Pāvā having washed their feet, entered the hall, seated themselves close to the eastern wall, facing the west, and also having the Blessed One in front.

Then the Blessed One spent the greater part of the night in sweet discourse on religious subjects, sharpening and strengthening them in their faith and view, and inciting the Mallas—who were deeply affected and highly delighted—to greater activity, the Exalted One said to them: "O Vâseṭṭhâs, this is a very pleasant night, and may ye think the right time has come for you to withdraw." The Mallas were anxious to hear more, but saying, "Yea it is even so, O Lord," departed after respectfully saluting and marching round the Blessed One.

Now the Blessed One, not long after the Mallas had departed, having seen the multitude of his disciples in perfect silence, spoke to the Holy Sāriputta and said unto him:—"The multitude of my disciples are in perfect silence and

in absence of *Thinamiddha.* May Sāriputta, therefore, render discourse to the Bhikkhus here assembled; I feel a pain in my back, and shall take rest."

The Holy Sāriputta approved of it, saying, "Very good, my Lord." The Blessed One having folded his Sanghāti robe into four, spread it on a couch and laid himself down thoughtfully and wisely on his right side, placing his left foot over the other. He had resolved to rise up at an appointed hour.

Just about that time Nigantha Nāthaputta had died in Pāvā. On his death the Nigaṇthas (his disciples) who had departed in disunion, began disputing and discussing amongst themselves, and were attacking one another with bitter words; saying—"Thou dost not know this doctrine and law; I know it better than you; what dost thou know of this doctrine which thou hast wrongly acted up to; I have wise speech, thou hast foolish speech; 'tis I who have borne this doctrine in mind, not you; you mention at the end that which ought to be said at the beginning, and at the beginning that which ought to be said at the end; that which is practised by you has been changed; I find fault with you for the reasons stated; prove the contrary if you can."

This seems to have been the cause of the destruction of the religion of Nigantha Nāthaputta; so that none of his disciples wished to remain in his order, and his lay-disciples also were disgusted with Nāthaputta's doctrine which was ill-declared, wrongly understood, and which did not lead to the destruction of the thirst for existence; did not teach how the mind was to be restrained from passions and evils, and which was declared by a non-enlightened one. Thus Nāthaputta's doctrine came to be likened unto a broken shrine which afforded no shelter whatever. The Holy Sāriputta called the Bhikkhus, related the story of Nāthaputta, his doctrine, and his disciples, and said to them, O Brethren, this our doctrine is well declared and well uttered by the Blessed One. It is marvellous, and it leads to the destruction of the thirst for existence and the cessation of passions, because it has been realised by the Enlightened One.

O Brethren, you should chant this doctrine in union and not dispute with each other. If you will continually keep and preserve this Doctrine of Brahmacariya it will be for the sake and the happiness of very many beings, for the sympathy of the world, and also for the advantage, the welfare, and the happiness of gods and men.

What is the doctrine, O Brethren, which is well-conceived and well-declared by our Lord Buddha, which leads to Nirvāna and the cessation of passions, and which you should also chant in union and not dispute about? Brethren, there is the One Doctrine which is well declared by the Exalted One, who is the blessed, who knows and sees everything, and who does not commit sin even secretly. You should chant that in union and not dispute about it. If you will continually keep and preserve this doctrine it will be for the sake and the happiness of very many beings; for the sympathy of the world, and also for the advantage, the welfare, and the happiness of gods and men.

What is that One Doctrine? All beings depend upon food (support or cause for existence). Every being depends on the Sanskāras (causes which produce effect).

Brethren, this is the One Doctrine which is well declared by the Exalted One who is the blessed, who knows and sees everything, and who does not commit sin even secretly; which all of us should chant together and should not

dispute about. If you will continually keep and preserve this doctrine it will be for the sake and happiness of very many beings, for the sympathy of the world, and also for the advantage, the welfare, and the happiness of gods and men.

Brethren, there are Two-fold Doctrines which are well declared by the Exalted One, etc.

What are those Two-fold Doctrines? Name and form;[1] ignorance [2] and thirst for existence; the heresy of believing in matter and being to be everlasting,[3] and the heresy of believing in non-existence;[4] having neither shame nor fear as regards committing sin; having shame and fear to commit sin; abusiveness and association with bad friends; meekness and association with virtuous friends; skill in understanding offences and skill in getting rid of offences; skill in attainments[5] and skill in rising up from the attainments; skill in knowledge of Dhâtus[6] and skill in pondering on Dhâtus; skill in the knowledge of Âyatanâs[7] and skill in Paticcasamuppâda;[8] skill in the knowledge of ṭhâna and skill in the knowledge of Aṭṭhâna;[9] Rectitude and state of being ashamed to do what is wrong; patience and tenderness in word and deed; sweetness and friendliness of words and treatment with kindness; not hurting any being, and having kind and loving feeling for all beings; forgetfulness and want of intelligence; recollection and intelligence; having organs of sense open (without subjugating them) and no moderation in eating; the power of reflection and the power of meditation; the power of recollection and the power of tranquillity; quietude and clear mental sight; the state of quietude and the state of energy; energy and equanimity; being successful in moral practice and being successful in true religious belief; the failure in moral practice and in true belief; purity in moral practice and purity in true belief; purification of views (knowledge of the four noble paths) and energy pertaining to it; agitation in which to be agitated and wise exertion of a being so agitated; not being contented in earning merit and striving energetically until arhatship is attained; pure knowledge (three vijjâs) and emancipation (eight attainments and Nirvâna); and the knowledge of paths and the knowledge of fruits.

Brethren, these are the Two-fold Doctrines or conditions which are well-declared by the Exalted One, etc.

---

[1] The three mental Skandhas—Sensation, perception, predispositions; and mind. By form is meant (rûpakkhandha) assemblage of the material elements and properties which constitute the body; it consists of 28 subdivisions. (*See* Rûpasangaho in Abhidhammatthasangaha).

[2] Ignorance of the four noble truths, past, future, past and future existence, and also Paticcasamuppâda. (*See* Vibhanga.)

[3] By this is meant the Sassatadiṭṭhi, which means a theory of believing in the eternity of material existence or in a soul substance.

[4] This applies to the Ucchedadiṭṭhi, which means a theory of believing in annihilation in the very first form of existence.

[5] Eight Samâpattis the four rûpâvacara trances and the four arûpâvacara trances.

[6] These are 18 in number:—the five senses and their actions upon their objects and the mind, and its action upon Dhammâs (phenomena) and the consciousness of the action of each of these upon its object, *i. e.*, the eye, form, vision, etc.

[7] 12 in Number:—Six organs of sense and the six objects of sense.

[8] Origination as a necessary result from an antecedent cause, chain of causation.

[9] Right thesis, probability, truth, and Aṭṭhâna wrong thesis, improbability, and falsehood. (*See* Aṭṭhâna pali in Anguttaranikâya.)

Brethren, there are Three-fold Doctrines which are well-declared by the Exalted One, and which all of us should chant in union and not dispute about, etc.

What are those Three-fold Doctrines? There are three roots of demerit:—covetousness, malice, and ignorance. There are three roots of merit:—non-covetousness, non-malice, and non-ignorance. There are three of ill-conduct:—ill-conduct in deeds (or of the body), ill-conduct in words, and ill-conduct in thoughts. There are three of good-conduct:—good-conduct in deeds, good-conduct in words, and good-conduct in thoughts. There are three demeritorious thoughts:—the thought of lust, the thought of malice, and the thought of hurting (others). There are three meritorious thoughts:—the thought of homelessness, the thought of benevolence, and the thought of mercy (for others). There are three other demeritorious thoughts:—the thought pertaining to lust, the thought pertaining to malice, and the thought pertaining to hurting others.

There are three other meritorious thoughts:—the thought pertaining to homelessness, the thought pertaining to benevolence, and the thought pertaining to compassionateness. There are three demeritorious determinations:—The determination pertaining to lust, malice, and hurting others.

There are three meritorious determinations:—the determination pertaining to homelessness, benevolence, and compassionateness.

There are three demeritorious Dhātus:—[1]thought pertaining to lust, malice, and hurting others. There are three meritorious Dhâtus:—Thought pertaining to homelessness, benevolence, and compassionateness.

There are three other Dhātūs:—The region of form, the region of formless state, and nirvana.

There are three other Dhātūs:—The inferior Dhātūs (twelve demeritorious thoughts), the middle dhātūs (the other thoughts pertaining to three bhūmīs except the said twelve), and the supreme Dhātūs (the four paths, fruits, and nirvāna).

There are three thirsts:—Thirst for lust, or sensual pleasure, thirst for existence, and thirst for non-existence.

There are three other thirsts:—Thirst for sensual pleasure, thirst for corporeal existence, and thirst for formless existence.

There are three other thirsts:—Thirst for corporeal existence, thirst for formless existence, and the thirst for non-existence (ucchedaditthi).

There are three fetters:—The heresy of individuality, doubt, and the adoption of heathen practices and habits.

There are three deadly intoxications:—The intoxication pertaining to the five sensual pleasures, the intoxication pertaining to the desire for existence, and the intoxication pertaining to ignorance.

There are three existences:—The sensual existence, the corporeal existence, and the formless existence.

There are three expectations or searchings:—Searching for sensual pleasure, searching for existence, and searching for wrong view.

---

ere it means thought, not elements.

There are three ways of arrogance :—The arrogance of one who thinks he is superior to others, the arrogance of one who thinks he is the equal of others, and the arrogance of one who thinks he is inferior to or lower than others.

There are three periods :—The past period, the future period, and the present period.

There are three divisions[1] :—The division of selfish individuality, the origin of selfish individuality, and the destruction of selfish individuality.

There are three sensations :—Pleasant sensation, painful sensation, and indifferent sensation.

There are three sufferings :—Suffering of pain,[2] suffering pertaining to Sanskārās[3] and suffering caused by reverses.[4]

There are three groups or masses :—Mass of absolute falsehood and mass of absolute truth, and an accumulation of that which is neither the one nor the other.

There are three gloomy states :—Doubt about the past, hesitation to come to a conclusion, and dissatisfaction with it ; doubt about the future, hesitation to come to a conclusion, and dissatisfaction with it ; and doubt about the present, hesitation to come to a conclusion, and dissatisfaction with it.

There are three actions which the Tathāgata has no necessity for protecting : - O Brethren, the Blessed One has perfectly holy conduct in deeds, and there is no misconduct in deeds which he should protect with the hope " may no one know it. " O Brethren, The Tathâgata has perfectly holy conduct in words which he should protect with the hope " may no one know it. " O Brethren, the Tathāgata has perfectly holy conduct in thoughts, and there is no misconduct in thoughts which he should protect with the hope " may no one know it. "

There are three hindrances :—Lust is a hindrance, malice is a hindrance, and ignorance is a hindrance.

There are three sorts of fire :—The fire of lust, the fire of malice, and the fire of ignorance.

There are another three sorts of fire :—The fire[5] of them who are worthy of offerings and obeisance, the fire[6] of the householder, and the fire of the Order (Sangha) which is worthy of the offerings of the people.

There are three collections of form :—The form within the reach of sight and tangibility, the form beyond the reach of sight but within the reach of tangibility, and the form beyond the reach of sight and tangibility.[7]

---

[1] "Anta" here signifies division, not end.

[2] Sorrow in general and refers to Dukkhavédanā.

[3] Sorrow which exists in Kāmāvacara, rūpāvacara, and Arūpāvacara Sanskārās and refers to Upekkhāvedana.

[4] This refers to Sukhavédanā.

[5] Parents are worthy of offerings and obeisance from their children.

[6] Husband is worthy of humble respect from his wife.

[7] The first refers to Rūpāyatana, the second applies to the nine āyatanās, the eye, etc., and the third.....Sukhumarūpa (except the said ten Ayatanas).

There are three Sanskārās :—Meritorious Sanskārās,[1] demeritorious Sanskaras,[2] and Ānanjābhisanskâras.[3]

There are three Puggalas (persons) :—Sēkha,[4] Asékha[5] and Nevasekhanāsékha.[6]

There are three sorts of old persons:—People old in their line of births, monks old in sanctity, and monks old in ordination.

There are three grounds of acquiring merit :—Alms-giving, moral conduct, and meditation.

There are three grounds or causes for accusation :—Having seen the offence committed, having heard of it, and suspecting it.

There are three ways of acquiring sensual enjoyments. O Brethren, there are certain beings who enjoy sensual pleasures in their own material forms, such as human beings, certain Devas (inhabitants of the first four heavenly worlds) and certain vinipâtikas (animals). This is the first.

O Brethren, there are certain beings who create the forms according to their longing desire by their own divine power and enjoy the sensual pleasures in them ; such as the Devas of the Nimmánarati (5th heaven). This is the second sensual enjoyment.

O Brethren, there are certain beings who long for the sensual pleasures procured by others. They indulge in pleasures procured by others knowing their own inclination, such as the Devas of Paranimmita vasavatti (6th) the highest heaven. This is the third sensual enjoyment.

There are three ways of enjoying bliss :—O Brethren, there are certain beings who live happily enjoying the bliss which results from the first Dhyâna (trance), acquiring the first Dhyâna, such as the Devas of the Brahmakâyika Brahma world. O Brethren, there are other beings who are immersed in the bliss which results from the second trance and entirely indulge in it. They sometimes give vent to their feelings by uttering, " O what a bliss this is ;" such as the Devas of the Âbhassara Brahma world. O Brethren, there are others yet who are immersed in the bliss which results from the third trance. Being deeply delighted they know of nothing else but bliss ; such as the Devas of Subhakinha Brahma world. There are three sorts of wisdom :— the wisdom of 7 Sékhas, the wisdom of the Asekha (arhat), and the wisdom of persons who are neither Sekha nor Asekha (Puthujjana).

There are three other sorts of wisdom or knowledge :—The knowledge acquired by the thinking powers, the knowledge acquired by listening to others, and the knowledge acquired by meditation.

There are three sorts of weapons :—The weapon of what is heard of the Tipitaka, the weapon of quietness (Kâyaviveka : Solitude, Cittaviveka ; detachment of the mind from passions, and upadhivivēka : nirvana) and the weapon pertaining to wisdom.

---

[1] The eight meritorious deeds which cause rebirth in Kámávacarā (the universe of sense) and five meritorious deeds which cause rebirth in Rupavacara (the universe of form).

[2] The twelve evil deeds which cause rebirth naraka, etc.

[3] The four deeds which cause rebirth in arūpāvaca (the universe of formless state).

[4] Those who are under training in the three Sikkhās, namely, adhisīla, adhicitta, and adhipaññā. This term applies to the first seven ariyapuggalās.

[5] The arhat who is beyond training because he has already trained three Sikkhas by attaining to arahatta phala (the fruit of holiness).

[6] Puthujjana Bhikkhu who is neither Sekha nor Asekha.

There are three sorts of sense :—The sense[1] that I understand what is not known, the sense of knowledge in Aññâ [2]. The sense of the knowledge of having thoroughly understood—Aññâtavi [3].

There are three sorts of eyes :—The physical eye, the divine eye, and the eye of wisdom.

There are three sorts of trainings :—Training in the higher morality, training in the higher thoughts, and training in the higher wisdom.

There are three sorts of meditations :—Meditation on body (Pancadvârikakâya), meditation on thoughts (the eight attainments), and meditation pertaining to wisdom of Arahattaphala.

There are three sorts of Pre-eminence :—Pre-eminence in insight, [4] pre-eminence in patipadâ, [5] and pre-eminence in emancipation.

There are three sorts of concentration :—Concentration [7] with reasoning and reflection, concentration[8] without reasoning but with reflection, and concentration having neither reasoning nor reflection.

There are three other concentration[9] :—The concentration Suññata (which is empty), the concentration animitta[11] (which is signless), and the concentration appanihita, which is aimless.

There are three sorts of purities :—[13] Purity in body, [14] purity in speech, and [15] purity in mind.

---

[1] This is explained as the first stage of sanctification.

[2] This applies to the knowledge of the six stages of sanctification from Sotapattiphala to Arahathamagga.

[3] This applies to the knowledge of arahattaphala.

[4] This is explained as being vipassanâ.

[5] Due order or method for the purpose of the attainment of the four paths of sanctification ; by this is meant Magga.

[6] Is meant the four results of sanctification, (Phala) (again the first is explained to mean Phala, the second to mean Magga, and the third applies to nirvana. Then, the first is explained to mean nirvana, because there is nothing to be known higher (more) than it ; the second Magga ; and the third applies to Phala.)

[7] By this is meant the first Dhyâna.

[8] In accordance with Pancakanaya this means the second Dhyâna.

[9] This refers to the other trances.

[10] A Bhikkhu beholding that all Sanskâras are empty comes to the fact of the nonentity of any substratum or soul in anything and attains to the path. His vipassanâ (in sight) is called empty. The virtue or quality of the path, again, is wholly empty of lust, hate, and dulness. So also is its object, namely, nirvana.

[11] A Bhikkhu beholding that all Sanskâras as impermanent comes to the fact of the impermanency of every Sanskâra and attains to the path. His insight is called signless. The path conceived as free from the three signs or false tenets of permanence, sorrow and soul.

[12] A Bhikkhu beholding that all Sanskâras are in the nature of pain, or ill comes to the fact of the pain of every Sanskâra and attains to the path. His insight is called aimless.

[13] This means to purify the physical deeds (or actions) by abstaining from destroying others' lives, taking away what is not given by the owner, and unlawful intercourse.

[14] It means to purify speech by abstaining from falsehood, backbiting, harsh words, and frivolous talk.

[15] It is explained as cleansing the thought by abstaining from covetousness, malice, and wrong view.

There are three virtues in a muni (monk) or three sorts of virtue which could make a muni:—perfect abstinence from bodily misconduct, perfect abstinence from misconduct in words, and perfect abstinence from misconduct in thought.

There are three sorts of skill:—Skill in knowledge of what is advantageous, skill in knowledge of what is injurious, and skill in knowledge of expediency or how to act under given circumstances.

There are three sorts of pride (or intoxications):—The pride of health unimpaired by sickness, the pride of youth, and the pride of life.

There are three sorts of influence that induce men to follow virtue:—Influence of superiority of self, influence of the world, and influence of religion or love of virtue for its own sweet sake.

There are three sorts of talk:—Talk about the past, "thus it was in the past," talk about the future, "thus it will be in the future," and talk about the present, "thus it is at present."

There are three sorts of Vijjâs (knowledge);—The knowledge of previous births, the knowledge of deaths and births of beings, and the knowledge of the destruction of (egoistic desires) Âsavas.

There are three sorts of blissful states of existence:—The state of being Deva, the state[2] of being Brahma, and the state[3] of being Ariya (noble).

There are three sorts of miracles or Patihariyas:—Iddhi-miracle, Ade'sanâ miracle, and Anusâsani miracle.

Brethren, these are the Three-fold Doctrines which are well declared by the Exalted One who is the blessed, etc.

Brethren, there are Four-fold Doctrines which are well declared by the Enlightened One, etc.

What are those Four-fold Doctrines? There are four intent contemplations:—Whenever, O Brethren, a Bhikkhu lives as regards the body, observant of the body, strenuous, conscious, contemplative and has rid himself of lust and grief; observant of the sensations: of the mind; and as respects the Dhammas, strenuous, conscious, contemplative, and has rid himself of lust and grief.

There are four right exertions:—O Brethren, a Bhikkhu in this order purposes, makes an effort, heroically endeavours, applies his mind, and exerts himself that evil and demeritorious qualities not yet arisen may not arise; purposes, makes an effort, heroically endeavours, applies his mind and exerts himself that evil and demeritorious qualities already arisen may be abandoned; purposes, makes an effort, heroically endeavours, applies his mind, exerts himself that meritorious qualities not yet arisen may arise; and purposes,

---

[1] This is acquiring the 8 samâpattis (attainments).

[2] This applies to the 4 appamaññas

[3] This is explained to mean Phalasamâpatti.

makes an effort, heroically endeavours, applies his mind, and exerts himself for the preservation, retention, growth, increase, development, and perfection of meritorious qualities already arisen.

There are four means or ways of attaining to Iddhi (super-ordinary) power :—O Brethren, a Bhikkhu develops the basis of Iddhi, possessed of the exertions and tranquillity which is pertaining to the desire for earning merits; develops the basis of Iddhi possessed of the exertions and tranquillity which is pertaining to the necessary efforts; develops the basis of Iddhi possessed of the exertions and tranquillity which is pertaining to the thought or necessary preparations of the thought; and develops the basis of Iddhi possessed of exertions and of tranquillity which is pertaining to investigation.

There are four Jhânas (trances) :—Brethren; a Bhikkhu in this order having isolated himself from sensual pleasures (Kâmacchanda), having isolated himself from demeritorious traits (the other four hindrances), and still exercising reasoning, still exercising reflection, enters upon the first trance produced by isolation and characterised by joy and happiness; through the subsidence of reasoning and reflection and still retaining joy and happiness, he enters upon the second trance which is an interior tranquillization and intentness of thoughts and which is produced by concentration; through the paling of joy, indifferent, contemplative, conscious, and in the experience of happiness in mental body he enters upon the third trance,—that state which eminent men describe as "indifferent, contemplative and living happily"—when through the abandonment of happiness, through the abandonment of misery, through the disappearance of all antecedent gladness and grief, he enters upon the fourth trance, which has neither misery nor happiness, but is contemplation as refined by indifference.

There are four meditations on concentration :— I. There is, O Brethren, a meditation on concentration which is cultivated and developed in mind, and which conduces to living[1] happily in this life. II. There is, O Brethren, a meditation on concentration which is cultivated and developed in mind and which conduces to the acquirement of the sight of knowledge. III. There is, O Brethren, a meditation on concentration which is cultivated and developed in mind and which conduces to the acquirement of recollection and perfect wisdom. IV. There is, O Brethren, a meditation on concentration which is cultivated and developed in mind and which conduces to the destruction of the âsavâs (intoxications).

What is, O Brethren, the first? O Brethren, a Bhikkhu in this Order having isolated himself from sensual pleasures and demeritorious traits, enters upon the first trance, the second, the third, and the fourth trance. This is, O Brethren, called the first meditation on concentration.

What is, O Brethren, the second? O Brethren, A Bhikkhu in this Order bears in mind the thought of light, fixes it in his mind that at night the sun is up and there is light, and *vice versâ*, during the day, and thus with the open thought uninjured, he enlarges or developes his mind with this conception of light. This is, O Brethren, called the second meditation on concentration.[1]

What is, O Brethren, the third? O Brethren, the origin of sensations is perfectly visible to a Bhikkhu according to their cause. Their impermanence, suffering, and unreality become evident to him. (These three

---

[1] This applies to Pâdakajjhâna.

successively appear to him as Khayatupaṭṭhāna, Bhayatupaṭṭhāna and Suññatupaṭṭhāna). The cessation of sensations is perfectly visible to him according to their cause. The origin of perceptions is perfectly visible to him according to their cause. Their impermanence, suffering, and unreality become evident to him. The cessation of them is perfectly visible according to their cause.

The origin of reflections, their impermanence, suffering and unreality, and also their cessation is perfectly visible to a Bhikkhu according to their cause. This is, O Brethren, called the third meditation on concentration.

What is, O Brethren, the fourth ? O Brethren, a Bhikkhu in this order lives by pondering on the rise and fall (or birth and death) of the five Skandhas with thirst for existence :—Such is form, such is the cause of form, such is the cessation of form; such is sensation; such are the perceptions; such are the predispositions; such is consciousness, such is the cause of consciousness, and such is the cessation of consciousness.

This, O Brethren, is called the fourth meditation on concentration.

There are four Appamaññâs (unlimited qualities of friendliness and others) :—A Bhikkhu in this order lives regarding one direction of the world with the thought of friendliness, so a second, so a third, and so a fourth direction. In this way he goes on regarding every direction, above, below, and around him, with the thought of friendliness which is increased and developed, and which is free from hatred and sorrow; so with the thought of compassion; so with the thought of good-will; and so with the thought of equanimity.

There are four formless states :—O Brethren, a Bhikkhu in this order, through having completely passed over all perceptions of form, through the perishing of the perceptions of inertia, ceasing to dwell on the perceptions of diversity, says to himself, space is infinite, and dwells in the realm of the infinity of space. A Bhikkhu through having completely passed over the realm of the infinity of space, says to himself, "consciousness is infinite, and dwells in the realm of the infinity of consciousness."

A Bhikkhu through having completely passed over the realm of infinity of consciousness, says to himself, nothing exists, and dwells in the realm of nothingness.

A Bhikkhu through having completely passed over the realm of nothingness, dwells in the realm of neither perception nor yet non-perception.

There are four Apassenās (Those which Bhikkhus should observe) :—Brethren, a Bhikkhu in this order considers reasonably and uses some things (the four necessary requirements of a Bhikkhu), he considers reasonably and puts up with some (heat and cold, etc.), he considers reasonably and avoids some (dangerous animals), and he considers reasonably and dispels some (lust, heresy, and other illusions).

There are four noble races or families :—O Brethren, a Bhikkhu in this order is contented with whatever robes he receives, extols the merits of such contentment, does not try to gain robes by the condemned methods of impropriety, not having obtained a robe is not displeased, having obtained a robe uses it without being fettered by desire, without being enraptured by the gratification of desire, without falling into desire, knowing the fault thereof, and being wise in knowing the result of it, does not exalt himself

owing to the contentment with his robes, and does not disparage others. Brethren, a Bhikkhu who is clever, diligent, perfectly wise and contempla. tive of the foregoing is called a recluse who remains in the ancient, chief noble family.

Secondly, O Brethren, a Bhikkhu is contented with whatever food received into his bowl, extols the merits of such contentment, does not try to gain it by the condemned methods of impropriety, not having obtained it, is not displeased, having obtained it, uses it without being fettered by desire, without being enraptured by the gratification of desire, without falling into desire, knowing the fault of it, being wise in knowing the result of it, does not exalt himself owing to the contentment with the Pindapāta, does not disparage others. Brethren, the Bhikkhu who is clever in it, diligent, perfectly wise and contemplative is called the recluse who remains in the ancient, chief, noble family.

Thirdly, O Brethren, a Bhikkhu is contented with any furniture (bedding and seats), extols the merits of such contentment, does not gain it by the condemned methods of impropriety, not having obtained furniture is not displeased, having obtained them, uses them without being fettered by desire, without being enraptured by the gratification of desire, without falling into desire, knowing the fault of it, being wise in knowing the result of them, does not exalt himself owing to the contentment with them, and does not disparage others.

Brethren, the Bhikkhu who is clever in it, diligent, perfectly wise and contemplative, is called a recluse who remains in the ancient, chief, noble family.

Fourthly, O Brethren, a Bhikkhu is delightful in meditation and longs for it. By reason of the delight in meditation he does not exalt himself and does not disparage others. Brethren, the Bhikkhu who is clever in it is called the recluse who remains in the ancient, chief, noble family.

There are four efforts:—The effort to restrain, the effort to cast off, the effort to meditate, and the effort to preserve.

What is, O Brethren, the effort to restrain? O Brethren, a Bhikkhu in this order sees an object with his eye, he is not entranced in the general appearance or the details of it. He sets himself to restrain that which might give occasion for evil states, covetousness and dejection, to flow over him so long as he dwells unrestrained as to his sense of sight. He keeps watch upon his faculty of sight, and he attains to mastery over it, and so, in like manner, when he hears a sound with his ear or smells an odour with his nose, or tastes a flavour with his tongue, or feels a touch with his body, or when he cognises a phenomenon (mental state) with his mind, he is not entranced in the general appearance or the details of it. He sets himself to restrain that which might give occasion for evil states, covetousness and dejection, to flow in over him so long as he dwells unrestrained as to his mental (representative) faculty. He keeps watch upon his representative faculty, and he attains to mastery over it. And endowed with this self-restraint, so worthy of honour, as regards the senses, he experiences, within himself, a sense of ease into which no evil state can enter. This is, O Brethren, denominated the effort to restrain.

What is, O Brethren, the effort to cast off? Brethren, a Bhikkhu in this order does not retain the thought of lust which has already arisen, avoids it, dispels, removes and destroys it so as not to realise it, so with the

malicious thought which has already arisen. He does not retain whatever demeritorious conditions which have already arisen, avoids, dispels, removes, and destroys them so as not to realise them. This, O Brethren, is denominated the effort to cast off.

What is, O Brethren, the effort to meditate? Brethren, a Bhikkhu in this order develops the Satisambojjhanga (self-possession) which pertains to tranquillization, absence of desire, and cessation of desire, and which also enables one to acquire the wisdom of Vipassanâ and Magga; develops investigation into the truth, energy, joy, calm, concentration, and develops magnanimity which pertains to tranquilization (nirvana), absence of thirst and cessation of thirst, and which also enables one to acquire the wisdom of Vipassanâ and Magga. This is, O Brethren, denominated the effort to meditate.

What is, O Brethren, the effort to preserve? O Brethren, a Bhikkhu in this order preserves the good object of concentration:—contemplation of bones, the contemplation of a corpse eaten by worms, the contemplation of a corpse black with decay, the contemplation of a body full of festering putridity, and the contemplation of a swollen body. This is, O Brethren, denominated the effort to preserve.

There are four kinds of knowledge:—The knowledge of the four stages and the four results of sanctification, the knowledge of the four noble truths, the knowledge of understanding the thoughts of others, and knowledge in general.

There is another four-fold division of knowledge:—The knowledge of sorrow, the knowledge of the cause of sorrow, the knowledge of the cessation of sorrow, and the knowledge of the noble eight-fold path.

There are four causes of acquiring Sotâpatti:—living with pious, righteous persons, listening to the truth, philosophic attention, and dutiful conduct towards the Lokuttara Dhamma, the State Beyond.

There are four firm reasons by means of which a person who has attained to Sotâpatti can be known:—Brethren, a holy disciple in this order who has attained to Sotâputti has an immutable faith in Buddha—That the Blessed one is an Arhat (one who has attained final sanctification), a fully awakened one, abounding in vijjâ [a] (wisdom) and carana [b] (goodness), well-speaking or well-walking, knowing the universe, unsurpassed as a guide to mortals willing to be led, a teacher of gods and men, a Blessed one, and a Buddha.

He has an immutable faith in the doctrine:—That the doctrine was graciously declared by the Blessed One, its effects are productive and visible in this life, it produces results without delay, it is conducive to nibbâna, it is quite enough to bid all "come and see," it is a fitting object for contemplation, the wise ponder over it in their hearts.

He has an immutable faith in the Sangha:—The Blessed One's multitude of holy disciples that leads a holy life, and is righteous, that walks in

---

[a] 8 in number—vipassanâñâna, Manomayiddhi, iddhippabheda, dibbasota, cetopariyayañâna, pubbenivâsânussatiñana, dibbacakkhuñana, and âsavakkhayañâna.

[b] 15 in number—A moral life, guarding the senses, moderation in eating, watchfulness, faith, shame and fear of sin, experience in great religious knowledge, energy, recollection, wisdom, and the four Jhânas.

the straight way, in the way of wisdom, that lives a life fulfilling their duties, the four pairs of persons who form the eight kinds of noble ones, worthy of offerings, hospitality, gifts, and of respectful salutation, that is the best sowing ground for meritorious deeds by the people.

Its conduct is pleasant to the noble ones and which is unbroken, uninjured, unvaried, spotless, praised by the intelligent, unaffected by desire and false belief, free, and which conduces to concentration.

There are four results of reclusion:—The result of Sotâpatti, the result of Sakadâgami, the result of Anâgami, and the result of Arahatta.

There are four Dhâtus:—Patthavidhatu (earthy or solid), Apodhâtu (the fluid or moist), Tejodhâtu (lambent or fiery), and Vâyodhâtu (gaseous or aerial elements).

There are four nutriments:—Material food (Kabalikârâhâra), which is either rich or poor, the nutriment of contact (Phassâhâra), the nutriment of representative cogitation (Manosan-cetanâhâra), and the nutriment of intellection (viññânâhâra).

There are four stations of intelligence:—Brethren, when intelligence[a] takes its stand it does so with form for its mode of action, with form for its object, with form for its basis, and so acquires increase, growth, extension; when intelligence takes its stand it does so with sensation; so with the perceptions, and so with the predispositions.

There are four causes which lead to immorality or states of going to the evil course:—Owing to partiality one goes to evil course, owing to hatred one goes to evil course, owing to fear one goes to evil course, and owing to ignorance one goes to evil course.

There are four sources of desire in a Bhikkhu:—Owing to the robes desire arises in the mind of a Bhikkhu, owing to the Pindapata desire arises in the mind of a Bhikkhu, owing to the furniture desire arises in the mind of a Bhikkhu, and owing to the sweet and sweeter honey, ghee, etc., desire arises in the mind of a Bhikkhu.

There are four modes of progress:—Difficult (Patipadâ) progress in (Samâdhi) tranquillity resulting in knowledge slowly acquired, difficult progress in tranquillity resulting in knowledge quickly acquired, easy progress in tranquillity resulting in knowledge slowly acquired, and easy progress in tranquillity resulting in knowledge quickly acquired.

There are four other modes of progress or practice (or modes of conduct when an exertion has to be made):—Practice pertaining to want of endurance, practice pertaining to endurance, practice pertaining to self-control, and practice pertaining to dispelling (thought of lust, etc.)

There are four divisions of the truth:—Absence of covetousness or jhâna vipassanâ, magga, phala, nibbâna, acquired by its means is a division of the truth; absence of malice or jhâna, etc., acquired by its means is a division of the truth; right recollection or jhâna, etc., acquired by its means is a division of the truth; and right concentration (8 attainments) or jhâna etc., acquired by its means is a division of the truth.

There are four practices:—Brethren, there is one practice which results in pleasure in this life and which results in sorrow in future. Brethren, there is a practice which results in sorrow at present and which results in pleasure in future. Brethren, there is a practice which results in

---

[a] Abhisankhâra viññana of Pancavokarabhava.

sorrow in this life and which results in sorrow even in future. Brethren, there is a practice which results in pleasure in this life and also in future life.[a]

There are four component parts of the doctrine:—The part composed of a moral practice, the part composed of concentration, the part composed of wisdom, and the part composed of vimutti emancipation.

There are four powers:—The power of exertion, the power of recollection, the power of concentration, and the power of wisdom.

There are four resolutions:—The resolution of wisdom the resolution of truth, the resolution of offering to others, and the resolution of cessation.[b]

There are four modes of answering questions:—The question which should be directly answered, the question which should be given a qualified reply, the question which should be replied after further questioning, and the question which should not be replied to, but put aside.

There are four karmas (deeds):—There is, Brethren, a deed which is black (demeritorious) and which has a black (sorrowful) result. There is, Brethren, a deed which is white (meritorious), and which has a white (pleasant) result. There is, Brethren, a deed which is black and white and which has a sorrowful and pleasant result. There is, Brethren, a deed which is neither black nor white and which results in neither sorrow not pleasure, and which conduces to the destruction of karma.[c]

There are four Dhammas which should be realized or brought before one's eye:—Previous births should be brought before one's eye by recollection; death and birth should be brought before one's eye or realized with the divine eye; the eight Vimokkhas [d] should be realized by the mental body; and the destruction of deadly intoxication should be realized with wisdom of Arahatship.

There are four floods (metaphorically) of evils or passions which overwhelm beings:—The flood of sensual desire, the flood of thirst for renewed (Rupa and Arupa) existence, the flood of false belief or speculative opinion, and the flood of ignorance.

There are four attachments:—Attachment to sensual pleasure, attachment to renewed existence, attachment to speculative opinion, and attachment to ignorance.

There are four abandonments:—Abandonment of the attachment to sensuality, abandonment of the attachment to renewed existence, abandonment of the attachment to speculative opinion, and abandonment of the attachment to ignorance.[e]

---

a The first refers to ascetic practice, the second, to the Brahmacariya of a monk who preserves his reclusion painfully because he is unable to attain arhatship; the third, to Kâmasukhallikânuyoga; and the fourth preservation of Brahmacariya in pleasure.

b The first deals with the wisdom of arahattaphala; the second, with true speech; the third, with giving for charity; and the fourth, with the cessation of passions.

c By the first is explained 10 evils, Akusalas; by the second, 10 merits, Kusalas; by the third, mixed deed; by the fourth, the knowledge of the four paths.

d Release from passions, Vimokkho, 8 in number—Rupi rupani passati, ajjhattam arupasaññi bahiddha rupani passati, Subhantveva adhimutto hoti, the four arupa meditations, and saññâvedayita nirodha.

e The first refers to Anâgâmimagga, the second and the fourth to Arahattamagga, and the third to Sotâpattimagga.

There are four knots:—Covetousness is a knot, malice is a knot, attachment to heathen practices and vows is a knot, and the belief in "this is only the truth and others are empty" is a knot.

There are four upâdânas (clingings):—Clinging to sensuality, clinging to false belief, clinging to the practices and vows of heathens, and clinging to the theory of egoistic individuality.

There are four forms of existence:—Oviparous existence, viviparous existence, moisture-sprung existence and apparitional existence.

There are four conditions of entrance of the embryo into the womb:—Brethren, in this world, one comes into existence in the mother's womb without knowing, stays in it without knowing, and comes out from mother's womb without knowing; this is the first. Brethren, one comes into existence in the mother's womb knowingly, stays in it without knowing, and comes out from it without knowing; this is the second. Brethren, one comes into existence in the mother's womb knowingly, stays in it knowingly, and comes out from it without knowing; this is the third. Brethren, in this world, one comes into existence in the mother's womb knowingly, stays in it knowingly, and comes out from it knowingly; this is the fourth. [a]

There are four modes of acquiring personality:—Brethren, there is a mode of acquiring personality in which self-thought moves, but not the other's thought; there is one in which the other's thought moves, but not self-thought; there is one in which both self-thought and the other's thought move; and there is one in which neither self-thought nor the other's thought moves. [b]

There are four purities of offering:—Brethren, there is an offering which is inspired by a pure motive on the giver's side (the giver being moral and his offering well-earned) and not on the receiver's side (receiver being immoral). There is an offering which is inspired by a pure motive on the receiver's side (receiver is virtuous) and not on the giver's side (the giver is immoral and his offering ill-earned). There is an offering which is inspired by a pure motive on neither side (both are immoral) and there is an offering which is inspired by a pure motive on both sides (both are moral). [c]

There are four elements of popularity:—Generosity, affability, beneficent rule, and impartiality.

There are four noble characteristics of speech:—Abstaining from falsehood, abstaining from backbiting, abstaining from harsh words, and abstaining from frivolous talk.

---

[a] The first applies to the births of persons in general; the second, the births of 80 Mahâsâvakas; the third, the births of the two chief disciples and of Paccekabuddhas; and the fourth, to the birth of the omniscient Buddha.

[b] The first refers to Khiddâpadosika Dêvâs—when these gods indulge in play with their celestial maidens they forget entirely to take their meals and immediately pass away just as a flower withers off. Their physical self is so feeble that they cannot prolong their existence without having their food at the proper time. The second treats of Manopadosika Dêvas—When one of these gods, whilst driving his own chariot attended by his celestial maidens, meets in the street another one, he becomes jealous of the other. Then these two begin to abuse each other and they are overpowered by jealousy and burning anger, and eventually if one does not yield to the other both pass away.

[c] The third deals with those human beings who cause others' deaths with dangerous weapons as well as their own by committing suicide owing to intense hatred. The fourth refers to the Devas above Câtummahârâjika heaven.

There are four mean characteristics of speech :—Lying, slander, frivolous talk, and harsh words.

There are four other mean characteristics of speech :—Saying, "I have seen it" without having seen a thing; saying "I have heard it" without having heard it; saying "I have thought of it" without having thought of it, and saying "I have known it" without having known it.

There are four other noble characteristics :—Saying "I have not seen it" without having seen a thing; saying "I have not heard it" without having heard it; saying "I have not thought of it" without having thought of it; and saying "I have not known it" without having known it.

There are four other mean characteristics :—Saying "I have not seen it," having seen a thing; saying "I have not heard it," having heard it; saying "I have not thought of it," having thought of it; and saying "I have not known it," having known it.

There are four other noble characteristics :—Saying "I have seen it" having seen a thing; saying "I have heard it" having heard it; saying "I have thought of it" having thought of it; and saying "I have known it" having known it.

There are four kinds of persons :—There is, O Brethren, a certain kind of person in this world who torments or mortifies himself, there is another kind of person who mortifies others, there is another who mortifies both himself and others, and there is still another who does not mortify either himself or others, but who is free from longing, is serene and calm and experiencing a sensation of bliss, lives with his mind exalted and purified.[a]

There are four other kinds of persons :—O Brethren, there is a certain kind of person in this world who acts for his own advantage and not for that of others. Brethren, there is another kind of person in this world who acts for the advantage of others, and not for that of his own. There is, Brethren, anotherwho acts neither for his own nor for that of others. There is, Brethren, a still another who acts for his own advantage and for that of others.

There are four [c] other kinds of persons :—There is one who goes to darkness from darkness, another who goes to light from darkness, another who goes to darkness from light, and another who goes to light from light.[b]

There are four *c* other kinds of persons :—The recluse who has immutable right views, the recluse who is pure like a lotus, the recluse who is pure like a white lotus, and the recluse who is most delicate.

Brethren, these are the Four-fold Doctrines which are well declared by the Exalted one, etc.

Brethren, there are Five-fold Doctrines which are well declared by the Enlightened One, etc.

---

a The first refers to Acelaka; the second, to butchers; the third, to deceitful ones; and the fourth, to virtuous Bhikshu.

b The first, one who having been born in a very miserable, mean, family does sinful demeritorious deeds. The second, one who having been born in a miserable, mean, family earns merit The third, one who having been born in a high family earns demerits. The fourth one who having been born in a high family earns merit.

c These four refer in order to Sotapanna, Sakadāgami, Anagāmi, and Arhat.

What are those Five-fold Doctrines? There are five groups:—The group of form, the group of sensations, the group of perceptions, the group of predispositions, and the group of consciousness.

There are five groups[a] pertaining to attachment:—The group of form pertaining to attachment, the group of sensations pertaining to attachment, the group of perceptions pertaining to attachment, the group of predispositions pertaining to attachment, and the group of consciousness pertaining to attachment.

There are five sensual pleasures:—Forms perceivable by the eye, delightful, pleasant, charming, lovely, accompanied with sensual pleasure and exciting passion; sounds perceivable by the ear; odours perceivable by the nose; tastes perceivable by the tongue; things tangible, perceivable by the body delightful, pleasant, charming, lovely, accompanied with sensual pleasure, and exciting passion.

There are five *gatis* (or states of existence into which beings may be re-born, on death, as the result of their good and evil deeds):—Niraya: perdition, tiracchâna: animals, Peta-world, men and gods.

There are five sorts of longing desire (with the hope "let these be mine only):—Longing desire for dwelling-places, longing desire for exclusive support, longing desire for gains, longing desire for physical beauty and fame, longing desire for doctrine with the hope "may none know it except me."

There are five obstacles:—The obstacle pertaining to sensual pleasures, the obstacle pertaining to ill-temper, the obstacle pertaining to sloth of mental body and mind, the obstacle pertaining to mental irritability and repentance, and the obstacle pertaining to doubt.

There are five bonds which cause re-birth in the lower worlds:—Sakkâyaditthi (theory of individuality which pertains to the twenty modes of heretical views as regards the *atta* or self), doubt about Buddha, etc., clinging to the practices and vows of heathens, desire for lust, and malice.

There are five other bonds which cause re-birth in the higher worlds (rûpa and arûpa: existence in the universe of form and formlessness):—desire for existence in the universe of form, desire for formless existence, pride, excitability and ignorance.

There are five precepts:—Abstaining from destroying others' lives, abstaining from taking what is not given (by the owner), abstaining from unlawful intercourse, abstaining from lying, and abstaining from intoxicating liquors and drugs.

There are five points of non-liability:—Brethren, the Arhat is not liable to destroy the life of any being knowingly, to take what is not given, to have intercourse, to lie knowingly, and to enjoy the five sensual pleasures like a layman.

There are five losses:—The loss of kinsfolk, loss of wealth, loss of health, loss of moral virtues, and loss of right belief. Brethren, owing to the loss of kinsfolk, wealth and health, beings are never born in perdition, in which a being is apart from pleasure and subject to sorrow, and owing to the loss of character and right belief beings depart to perdition after their death.

There are five blessings:—The blessing of kinsfolk, wealth, health, virtue and truth. Kinsmen, health, and wealth do not enable a person to enter a heaven, but the blessings of virtue and truth do so.

---

[a] The difference of Pancûpâdânakkhandha from Pancakkhandha is that the former has only the power of thirst for existence.

There are five misfortunes which oppress an immoral one due to the loss of morality:—Brethren, a Bhikkhu in this Order who is immoral and has parted from morality comes into a great loss of wealth, of virtues owing to delaying his duty. This is the first. The rumour of his sinful life spreads abroad. This is the second. If he enters an assembly even one of Kshatriyas Brahmins, householders, or recluses, he enters that assembly timid and troubled. This is the third. He dies bewildered. This is the fourth. He is re-born in hell after his death. This is the fifth.

There are five fortunes which succeed a moral person due to the blessings of his morality:—Brethren, a moral person in this world gains immense wealth by his constant application. This is the first. O Brethren, the rumour of his spotless character (good report) spreads abroad. This is the second. If he goes to any assembly, even an assembly of Kshatriyas Brahmins, householders, or recluses, he enters that assembly confidently and without trouble. This is the third. He dies without being bewildered. This is the fourth. He is re-born in heaven after his death. This is the fifth.

O Brethren, the Bhikkhu who wishes to exhort others should do so by keeping these five points in mind:—I shall speak at the proper time and not at the improper time. I shall speak the truth; I shall speak in mild language and not harshly; I shall speak for the good of him and not for his ruin; I shall speak with a kind heart and not with a malevolent heart. The Bhikkhu who wishes to exhort others should do so by keeping these five points in mind.

There are five necessary qualities in a Bhikkhu who struggles for Nirvàna:—Brethren, a Bhikkhu in this order has faith in Buddha, believes in Buddha's enlightenment—That the blessed one is an Arhat, etc.

He being free from sickness lives happily and is possessed of the proper internal fire promoting digestion which is neither very cold nor very hot, but middle, and in which state he can exert his energies. He does not become deceitful, or crafty, but openly declares his own faults in the presence of the Buddha or intelligent celibate monks. He dwells exerting himself against the mass of evil and demeritorious qualities, and for the advancement of meritorious qualities. He becomes vigorous, amenable to his duty in meritorious qualities, making strenuous efforts and becomes intelligent and possessed of the wisdom which pertains to the rise and fall of the Sanskâras and to the destruction of sorrow which causes the abandonment of covetousness, etc.

There are five holy abodes;—Aviha, Atappa, Sudassa, Sudassi and Akaniṭṭha.[a]

There are five Anâgâmis:—Antaràparinibbâyî, Upahaccaparinibbâyî, Asankhâraparinibbâyî, Sasankhâraparinibbayi[b] and Uddhamsoto Akaniṭṭhagâmî.

There are five stubbornnesses of heart in a Bhikkhu:—Brethren, a Bhikkhu in this order has doubts about the Buddha, does not come to any definite conclusion and is displeased. If that Bhikkhu is so displeased with the Buddha, his mind does not incline to exertion, perseverance and continued effort. This is the first. Brethren, a Bhikkhu who doubts, is wanting in faith

---

[a] The highest Rupabrahma heavens inhabited by 24 Anâgâmîs.

[b] The first who inhabits the Aviha heavens; the second, the Atappa heavens; the third, the Sudassa heavens; the fourth, the Suddassî heavens; and the fifth, the Akanittha heavens.

in the Dhamma and is displeased with it, etc.; doubts the Sangha, etc.; doubts the Sikkhas or precepts; is displeased and peevish, etc.; and is ill-tempered in his conduct towards celibate monks, etc.

There are five bondages of heart in a Bhikkhu:—Brethren, if here a Bhikkhu has not cast-off longing anxiety, lust, love, has unquenched thirst and burning desire and also desire for sensual pleasure, his mind does not turn towards exertion, continued efforts, and perseverance. If a Bhikkhu does not quench anxiety for his own body, etc. If a Bhikkhu does not quench anxiety for external form, etc. If a Bhikkhu having eaten as much as his stomach can hold, does nothing but seek pleasure in sleep, turning himself from one side to the other as he desires, etc. If a Bhikkhu leads a religious life with the expectation of being re-born in a certain heaven, hopes to become a certain Deva or one of the Devas through observing certain self-restraints, his mind does not turn towards exertion, continued efforts, and perseverance. These are the five bondages.

There are five organs of sense:—The eye, the ear, the nose, the tongue, and body.

There are five Indriyas (faculties):—happiness, suffering, joy, grief, and indifference.

There are five other Indriyas (moral qualities):—faith, energy, vigilance, contemplation, and wisdom.

There are five Dhâtus of deliverance:—Brethren, in this order the mind of a Bhikkhu, who having awakened from Asubhajjhâna ponders on the five sensual pleasures, does not enter into sensual pleasure, is not pleased with it, does not lie upon it, and does not incline to it. When he ponders on first Asubhajjhâna his mind enters into it, is pleased with it, concentrates his mind upon it, and frees himself from passion. His mind, which has long dwelt upon Asubhajjhâna, is developed, separated and emancipated from sensual pleasures. He is free from deadly intoxication, pain and grief, which come into existence as the result of sensual pleasure. He is not subject to the sensations pertaining to passion, pain, and grief. This is denominated emancipation from sensual pleasure.

The mind of a Bhikkhu, who having awakened from Avyâpâdajjhâna, ponders on malice, does not enter into malice, is displeased with it, does not dwell upon it, and does not incline to it.

When he ponders on absence of malice, his mind enters into the absence of malice, is pleased with it, dwells upon it, and frees himself from malice, becomes developed and is freed and emancipated from malice He has freed himself from the deadly intoxications, pain and distress which come into existence owing to malice. He is not subject to the sensation pertaining to malice. This is denominated emancipation from malice.

The mind of a Bhikkhu who having awakened from Karunâjjhâna, ponders on annoyance, does not enter into annoyance, is displeased with it, does not dwell upon it, and does not incline to it.

When he ponders on absence of annoyance his mind is developed, and is freed and emancipated from annoyance. He is freed from the deadly intoxications, pain, and distress which are the resultants of annoyance. He does not feel the sensation pertaining to annoyance. This is denominated emancipation from annoyance.

The mind of a Bhikkhu who having awakened from Arûpajjhâna ponders on form, does not cling to forms, is displeased with them, does not dwell upon them but does not become free.

While the mind of the Bhikkhu who ponders on formlessness enters into formlessness, is pleased with it, dwells upon it, and is freed from form, his mind which has freely entered into formlessness, has developed and is freed and emancipated from form. He is freed from the deadly intoxications, pains, and distress which take place owing to form. He does not feel the sensation pertaining to form. This is denominated emancipation from forms.

The mind of a Bhikkhu who having awakened from Arahattaphala samâpatti ponders on the Ego, does not enter into self, is displeased with it, does not dwell upon it, but does not become free.

While the mind of the Bhikkhu who ponders on the destruction of Ego, is pleased with it, dwells upon it and becomes free from the Ego, his mind which has freely entered into the destruction of the Ego, has developed and is freed and emancipated from the Ego. He is freed from the deadly intoxications, pain, and grief which come into existence owing to the Ego. He does not feel the sensation pertaining to the Ego. This is denominated emancipation from the Ego.

There are five causes of emancipation:—Brethren, supposing the Blessed One or any pious celibate monk teaches and preaches the doctrine to a Bhikkhu, and the latter understands the meaning and the text of that doctrine according to what Buddha or the pious monk has preached to him; then gladness springs up within him on his understanding the meaning and the text of the doctrine, and joy arises in him; thus gladdened he rejoices; and the group of his four mental Skandhas[a] becomes light, and, being thus at ease, he is filled with a sense of peace, and in that peace (arahattaphalasamâdhi) his heart is stayed. This is the first.

Supposing the Blessed One or any certain pious monk did not preach the doctrine to a Bhikkhu; but that the Bhikkhu preaches the doctrine to others in detail as he had heard it. Brethren, when the Bhikkhu preaches the doctrine to the others in detail just as he has heard it, and in exactly the same way as he has understood the meaning and the text of that doctrine, gladness springs up within him on his understanding the meaning and the text of the doctrine, and joy arises in him. Thus gladdened, he rejoices; and the group of his mental Skandhas becomes light, and being thus at ease, he is filled with a sense of peace, and in that peace his heart is stayed. This is the second.

Supposing The Blessed One or a pious spiritual teacher does not preach the doctrine to a Bhikkhu, and that he does not preach the doctrine to others in detail just as he has already heard it, but that he merely recites the scripture in the doctrine just as he has already heard it, and in exactly the same way he understands the meaning and the text of that doctrine. Then gladness springs up within him, etc. This is the third.

Supposing The Blessed One or a pious monk does not preach the doctrine to a Bhikkhu; the latter does not preach the doctrine to others and does not recite the doctrine in detail just as he has already heard it; but contemplates the doctrine just as he has already heard it, ponders over it, and beholds the truth of it with his mental eye. Then he understands the meaning and the text of that doctrine just as he has contemplated, pondered, and beheld it with his mental eye.

---

a "Kâyo passambhati;" here Kâya does not mean physical body but mental body.

Gladness springs up within him, etc. This is the fourth.

Supposing the Blessed One or any pious spiritual monk does not preach the doctrine to a Bhikkhu; and the latter does not preach the doctrine to others in detail, does not recite the doctrine just as he has heard it, and does not ponder over it or behold the truth of it with his mental eye; but a certain mode of concentration is grasped in his mind, just as his spiritual teacher instructed him, fixed in mind and realised by wisdom. Then he understands the meaning and the text of that kammatthâna (mode of concentration). Then gladness springs up within him, etc. This is the fifth.

There are five thoughts which lead to the attainment of Arhatship — The thought of impermanency (relating to aniccânupassanâñâna), the thought of the sorrow of impermanency (relating to dukkhânupassanañâna), the thought of the unreality in sorrow (relating to anattânupassanâñâna), the thought of casting away passions (relating to Pahânânupassanâñâna) and the thought of entire absence of passions (relating to Virâgânupassanâñâna).

Brethren, there are the Five-fold Doctrines which are well declared by the Exalted One, etc.

Brethren, there are Six-fold Doctrines which are well declared by the Enlightened One, etc.

What are those Six-fold Doctrines? There are six organs of sense:—The eye, the ear, the nose, the tongue, the body, and the mind.

There are six objects of sense:—Form, sound, odour, taste, contact, and dhammas (thoughts pertaining to kâma, rûpa, and arûpâvacara).

There are six bodies of consciousness:—The eye-consciousness, the ear-consciousness, the nose-consciousness, the tongue-consciousness, the body-consciousness, and the mind-consciousness.[a]

There are six bodies of contact:—The touch of the eye, the touch of the ear, the touch of the nose, the touch of the tongue, the touch of the body and the touch of the mind.[b]

There are six bodies of sensation:—The sensation that springs from the contact with the eye, the sensation that springs from the contact with the ear, the sensation that springs from the contact with the nose, the sensation which springs from the contact with the tongue, the sensation which springs from the contact with the body, and the sensation which springs from the contact with the mind.

There are six bodies of perception:—The perception of form, the perception of sound, the perception of odour, the perception of taste, the perception of contact and the perception of Dhammas.

There are six bodies of thought;—Thought of form, sound, odour, taste, contact, and Dhammas.

There are six bodies of thirst:—Thirst for forms, thirst for sound, thirst for odour, thirst for taste, thirst for contact, and thirst for Dhammas.

There are six disrespects;—These are, Brethren, a Bhikkhu who dwells in this order regardless of and not loving Buddha, regardless of and not loving the Dhamma, regardless of and not loving the Sangha, regardless of

---

a Kusalâkusala vipâkaviññanas connected with faculties.

b The connection of faculties with their objects.

and not loving the Sikkhâ; disrespectful of and not loving appamâda (diligence in his duty), and dwells regardless of and not loving Patisanthâra (friendly greeting).

There are six respects:—Brethren, that of a Bhikkhu who dwells in this order respecting and loving Buddha, Dhamma, Sangha, Sikkhâ, Appamâda, and Patisanthâra.

There are six joyful investigations:—By seeing with the eye, a form which enables one to cling to enjoyment, he is obliged to investigate it. By hearing a sound with the ear. by smelling an odour with the nose, by tasting a flavour with the tongue by touching a thing with the body, by cognising Dhammas which enable him to cling to enjoyment with the mind, he is obliged to investigate them.

There are six sorrowful investigations;—By seeing with the eye a form which is apt to give rise to sorrow he investigates it. By hearing a sound with the ear, by smelling an odour with the nose, by tasting a flavour with the tongue, by touching a thing with the body, by cognising with the mind Dhammas which are apt to rise to sorrow he investigates them.

There are six indifferent investigations:—By seeing with the eye a form which is apt to give rise to indifference he is obliged to investigate it. So by hearing a sound with the ear, by smelling an odour with the nose, by tasting a flavour with the tongue, by touching a thing with the body and by cognising the Dhammas which are apt to give rise to indifference with the mind, he is obliged to investigate them.

There are six minor precepts which should be remembered:—The friendly physical deed of a Bhikkhu in this order is openly or secretly manifested in the presence or absence of celibate monks. This is a rule which should be remembered, loved and respected and which conduces to union, non-dissension and reconciliation. This is the first. Friendly deeds in words, friendly deeds in thoughts, of a Bhikkhu are openly or secretly manifested in the presence or absence of celibate monks. This is a rule which should be remembered, etc. These are the second and the third.

A Bhikkhu having not equally distributed the gains righteously obtained by him, and even the food received in his bowl, among virtuous celibate monks, does not partake himself thereof. This is a rule which should be remembered, etc. This is the fourth.

A Bhikkhu having accomplished the moral practices which are unbroken, uninjured, unvaried, stainless, and which are praised by the intelligent; unaffected by desire and false belief—freedom from both of which helps in concentration—dwells with celibate monks openly or secretly without disparaging others. This is a virtue which should be remembered, etc. This is the fifth.

A Bhikkhu having accomplished the belief which is noble, very pure, and which conduces to the thorough destruction of sorrow, dwells with celibate monks in equality of belief openly or secretly. This is a virtue which should be remembered, etc. This is the sixth.

There are six roots of contention:—There is, Brethren, a Bhikkhu in this order who becomes angry even over small matters and bears hatred towards others. He dwells regardless of and not loving Buddha, Dhamma, and Sangha, and he does not accomplish the training (Sikkhas). He stirs up discord among the priesthood which will be for the bad and sorrow of very many beings, for the disadvantage of gods and men. If you, Brethren, happen to see such a root of contention amongst your own company or others,

then exert yourselves to destroy that mean root of contention. If you, Brethren, do not happen to see such a root of contention amongst your own company or others, then exert yourselves so that it may not take place in future. Thus the destruction of this mean root of contention takes place and it will not take place in future. This is the first.

A Bhikkhu who conceals others' moral virtues lives regardless of and not loving Buddha, Dhamma, and Sangha, and does not try to accomplish training. He stirs up discord among the priesthood which will be for the bad and sorrow of very many beings, for the disadvantage of gods and men. If you, Brethren, happen to see such a source of contention, etc. This is the second.

A Bhikkhu who is jealous and selfish lives regardless of and not loving Buddha, Dhamma and Sangha, and does not try to observe the precepts. He stirs up discord among the priesthood, etc. This is the third.

A Bhikkhu who is crafty and deceitful lives regardless of and not loving Buddha, Dhamma, and Sangha, and does not try to accomplish the precepts. He stirs up discord among the priesthood, etc. This is the fourth.

A Bhikkhu who has mean desire and false belief dwells, etc. This is the fifth.

A Bhikkhu who is affected with his own false belief, and who holds to it and does not forsake it, dwells regardless and not loving Buddha, etc. This is the sixth.

There are six Dhâtus:—Earthy or solid, the fluid or moist, lambent or fiery, gaseous or aerial elements, space and consciousness.

There are six other Dhâtus:—A Bhikkhu might here say thus:—emancipation from the envious heart pertaining to good-will towards all, is increased, enlarged, accumulated and well undertaken by me. Even then malice possesses my heart. He should be advised "it is not so," do not say so, do not slander the Blessed One. To slander is not good. The Blessed One never says so. This reason is causeless and without space. When emancipation from the envious heart pertaining to good-will towards all has been increased and well undertaken malice never possesses his heart. This reason never exists. Brethren, emancipation from the envious heart pertaining to good-will towards all is the cessation of malice. This the first Mettâcetovimutti Dhâtu.

A Bhikkhu might here say thus—emancipation from the hurtful heart pertaining to kindness to all is increased, enlarged, accumulated, and well undertaken by me. Even then hatred still possesses my heart. He should be advised "it is not so; do not say so; do not slander the Blessed One; to slander the Blessed One is not good; the Blessed One never says so." This reason is causeless and without space. When emancipation from the angry heart pertaining to kindness towards all has been increased and undertaken, the thought of hurting others never possesses his heart. This thing never exists. Brethren, emancipation from the hurtful heart pertaining to kindness towards all is the cessation of the thought of hurting others. This is the second Karunâ cetovimutti.

A Bhikkhu might here say thus—emancipation from dislike pertaining to the feeling of benignity is increased, enlarged, etc. When emancipation from dislike is increased and well undertaken dislike never possesses his heart. This thing never exists. Brethren, emancipation from dislike pertaining to the feeling of benignity is the cessation of the dislike. This is the third muditâ cetovimutti.

A Bhikkhu might here say thus—emancipation from the lustful heart pertaining to indifference is increased, enlarged, etc. Even then lust still possesses my heart, etc. When the emancipation from the useful heart pertaining to indifference is increased and well undertaken, lust never possesses his heart. Brethren, emancipation from lust pertaining to indifference, is the cessation of lust. This is the fourth Upekkhâ Cetovimutti.

A Bhikkhu might here say thus—emancipation from all evil thoughts and pleasurable objects which applies to Arahattaphala samâpatti has been increased and well undertaken by me ; even then my consciousness is still running towards the pleasurable objects, etc.

When emancipation from all evil thoughts and pleasurable objects which applies to Arahattaphala samāpatti is increased and undertaken a Bhikkhu's consciousness never runs towards pleasurable objects. This reason never exists. Emancipation which applies to Arahattaphala is the cessation of all pleasurable objects. This is the fifth Animittacetovimutti.

A Bhikkhu might here say thus :—It is a pain for me that 'I am' (This relates to Asmimāna). I do not behold that I have this, of the five Skandhas ; even then doubt still possesses my heart, etc. When emancipation from asmimāna has taken place by attaining to arhathship doubt never possesses his heart, etc. This is the sixth, the entire cessation of asmimâna.

There are six pre-eminences :—pre-eminence in sight (at Buddha, Sangha, etc.), pre-eminence in hearing (of the virtues of Buddha, etc.), pre-eminence in obtaining (gains of seven noble riches), pre-eminence in precepts, pre-eminence in serving (the three gems), and pre-eminence in remembrance (of the virtues of the three gems).

There are six subjects to be recollected :—The recollection of Buddha's virtues, the recollection of the virtues of Dhamma, the virtues of Sangha, the recollection of the duties of morality, the recollection of charity, and the recollection of meritorious deeds of gods by means of which they were born in heaven.

There are six states of living :—A Bhikkhu (arhat) in this order having seen a form with the eye does not become delighted or displeased. He dwells indifferently, being thoughtful and contemplative. Having heard a sound with the ear, having smelt an odour with the nose, having tasted a flavour with the tongue, having cognised dhamma with the mind, he does not become delighted or displeased, but dwells indifferently, being thoughtful and contemplative.

There are six abhijātis (births) :—A certain man in this world, being born in a mean family again does demeritorious acts. Owing to them he will be born in a hell. A certain being having been born in a mean family does meritorious deeds and as the result of them he will be born in heaven. A certain being having been born in a low family attains to Nirvana which does not produce the result of good or bad actions. A certain being having been born in a high family does meritorious actions ; owing to them he will be born in a heaven. A certain being having been born in a high family does demeritorious actions ; owing to them he will be born in hell. A certain being having been born in a high family attains to Nirvana which does neither produce the result of good nor bad actions.

There are six perceptions* which are conducive to Nirvana :—the perception of impermanency, the perception of sorrow in impermanency, the

* These six relate to anupassanāñānas.

perception of unreality in sorrow, the perception of casting away passions, the perception of the cessation of thirst, and the perception of the entire destruction of thirst for existence.

Brethren, these are the Six-fold Doctrines which are well declared by the Buddha, etc.

Brethren, there are Seven-fold Doctrines which are well declared by the Enlightened One, etc.

What are those Seven-fold Doctrines? There are seven sublime treasures:—The treasure of faith, the treasure of morality, the treasure of modesty, the treasure of the fear of sin, the treasure of study of the doctrine, the treasure of charity (self-denial), and the treasure of wisdom.

There are seven constituents of Bodhi or requisites for attaining the supreme knowledge in the four noble paths:—Recollection, investigation of the four noble truths, energy, joy, calm, concentration and equanimity.

There are seven requisites for acquiring concentration:—right view, right thought, right speech, right actions, right livelihood, right exertion, and right recollection.

There are seven vices of immoral persons:—O Brethren, a Bhikkhu in this order is in want of faith, or being devoid of faith, is in want of shame for sinning, is in want of fear for sinning, is in want of learning the doctrine, is in want of energy, is in want of recollection, and is in want of wisdom.

There are seven good states (virtues) of moral persons:—Brethren, a Bhikkhu in this order has faith, has shame for sinning, has fear for sinning, has fully studied the doctrine, has energy, has recollection, and has wisdom.

There are seven states of virtuous persons:—Brethren, a Bhikkhu in this order knows the doctrine in detail, knows the meaning, knows moderation in accepting and eating, knows the proper time in his duty, knows the eight classes of assembly, knows eminent and mean persons according to their conducts.

There are seven *niddesavatthus* (causes) for pointing out:—A Bhikkhu in this order is eagerly desirous for the accomplishment of three modes of training (Sîla, Samâdhi, and Paññâ), longing for the accomplishment of them in future, is eagerly desirous for Vipassanâ and longing for Vipassanâ in future, is eagerly desirous for casting off thirst, and longing for casting off thirst in future, is eagerly desirous for tranquillity and longs for tranquillity in future, eagerly desirous for fulfilling the mental and physical exertions and longs to fulfil the exertion in future, is eagerly desirous for the prudence of recollection and longs for the prudence of recollection in future, and is eagerly desirous of acquiring the knowledge in sanctification and longs for acquiring the knowledge in sanctification in future.

There are seven thoughts:—The thought of impermanence, the thought of unreality, the thought of impurity, the thought of fault, the thought of casting off, thought of cessation, and the thought of entire destruction of thirst.

There are seven powers:—The power in faith, the power in energy, the power in shame for sinning, the power in fear for sinning, the power in recollection, the power in concentration, and the power in wisdom.

There are seven stations of consciousness:—Brethren, there are beings in whom there is diversity both of body and of mind, as humanity, some of

the Devas (Devas in the six Kâmâvacara heavens) and some of Vinipâtikas. This is the first station of consciousness.

Brethren, there are beings in whom there is diversity of body and identity of mind, as the Brahamkâyika Devas, who are born first (in those heavens) in consequence of having practised the first trance. This is the second.

There are, Brethren, beings in whom there is identity of body and diversity of mind as the Devas in Abhassara Brahma heaven. This is the third.

Brethren, there are beings in whom there is identity of mind, as the Devas in Subhakinha Brahma heaven. This is the fourth.

Brethren, there are beings who have attained to the realm of the infinity of space, through having completely passed over all perceptions of form, through the perishing of perceptions of inertia, and, through ceasing to dwell on perceptions of diversity and say to themselves space is infinite. This is the fifth.

Brethren, there are beings who have attained to the realm of the infinity of consciousness, through having completely passed over the realm of the infinity of space and say to themselves consciousness is infinite. This is the sixth.

Brethren, there are beings who have attained to the realm of nothingness, and through having completely passed over the realm of the infinity of consciousness, say to themselves "nothing exists." This is the seventh.

There are seven persons worthy of offerings of alms :—1. Ubhatobhâgavimutto[a]—One who is emancipated in two ways, [by means of Arupasamâpatti he is emancipated from the body of form, and by means of the Magga from the body of name. 2. Paññâvimutto[b]—One who is emancipated from âsavas by means of wisdom. 3. Kâyasakkhi[c]—One who dwells having beheld 8 vimokkhas by kâya and having beheld them, is emancipated from "certain kinds of âsavas" by means of wisdom. 4. Ditthippatto[d]—One who realises that all Sanskâras are sorrowful and that nirodha is the real happiness. 5. Saddhâvimutto—One who is emancipated from passions by means of Saddhâ : faith. 6. Dhammânusari—One who increases the Magga directed by wisdom (Sotâpanna). 7. Saddhânâsari—One who increases the Magga directed by Saddhâ : faith (Sotâpanna).]

There are seven inclinations :—The inclination to longing desire for sensual pleasure, the inclination to envy, the inclination to wrong view, the inclination to doubt, the inclination to pride, the inclination to longing desire for existence, the inclination to ignorance.

There are seven bonds :—The bond of hatred, the bond of dislike, the bond of wrong view, the bond of doubt, the bond of pride, the bond of longing desire for existence, and the bond of ignorance.

There are seven rules for settling cases that have arisen amongst the priests ;—They should give Sammukhâvinaya, should give Sativinaya, should

---

a He is of five kinds, *viz.*, four who having risen from the Arupasamâpatti one after another and having grasped the Sanskâras attain arhatship, and the anâgâmi who having risen from the nirodha samâpatti attains arhatship.

b He is of five kinds, *viz.*, the Sukkhavipassaka arhat, who having acquired 8 vimokkhas attains arhatship, and the other four who having risen from four Jhânas attain arhatship.

c He is of six kinds, *viz* , from Sotâpattiphala to Arahattamagga.

d This also is of six kinds as above mentioned.

give Amulhavinaya, should give Patisannatakara, should give Yebhuyyasika, should give Papiyyasika, and should give Tinavatthâraka.

Brethren, these are the Seven-fold Doctrines which are well declared by the Exalted One, etc.

Brethren, there are Eight-fold Doctrines which are well declared by the Enlightened One, etc.

What are those Eight-fold Doctrines? There are eight wrong states:—wrong views, wrong aspirations, wrong speech, wrong occupation, wrong conduct, wrong means of livelihood, wrong exertion, wrong recollection and wrong meditation.

There are eight right states:—Right views, right aspiration, right speech, right occupation, living the life that is right, right exertion, right recollection, and right concentration.[a]

There are eight persons worthy of offerings of alms:—The person who has attained to the Sotâpatti path, the person who has attained to the result of Sotâpatti, the person who has attained to the Sakadâgâmi path, the person who has attained to the result of Sakadâgâmi, the person who has attained to Anagami path, the person who has attained to the result of Anâgâmi, the person who has attained to Arahatta path, and the person who has attained to the result of Arahatta.

There are eight causes of indolence:—When an occasion arises for the performance of a duty which should be done by a Bhikkhu in this order, he thinks to himself "I ought to do this work, but if I were to do it my body would become exhausted, therefore I shall lie down." Then he lies down, and does not make an effort for the attainment of what has not been already attained, for understanding what has not been already understood, and for the realization of what has not been already realized by him. This is the first.

There is another, O Brethren. A Bhikkhu in this order has already performed a duty and thinks to himself "I have done my duty, as a result of my doing that my body is exhausted, therefore I must lie down." Then he lies down, etc. This is the second.

There is another, O Brethren. When an occasion arises (for a Bhikkhu) to make a journey he thinks to himself "I ought to make this journey; if I were to go my body would become exhausted, therefore I shall lie down." Then he lies down, etc. This is the third.

There is another, O Brethren. A Bhikkhu in this order has already completed a journey and thinks to himself "I have already completed my journey, while I was on my way my body became exhausted, therefore I am compelled to lie down." Then he lies down, and does not make an effort, etc. This is the fourth.

---

[a] Sammâditthi is of two divisions, *viz.*, Lokika and Lokuttara, the former is the knowledge in believing Karma, and the knowledge in Saccânulomika; and the latter is the perfect knowledge of the four noble truths. Sammâsankappa is the thought of departing from the house-holder life to ascetic and abstaining from the thoughts of malice and hurting others. Sammâvâcâ, abstaining from sins of words. Sammâkammanta, abstaining from sins of deeds. Sammâjiva, abstaining from ill means of livelihood. Sammâvâyâma, same as in four right exertions, Sammâsati, same as in four right recollections, Sammâsamadhi same as in four trances.

There is another, O Brethren. A Bhikkhu in this order going round a village or a town for Pindapâta, does not obtain enough either of poor or rich food, and he thinks to himself "I have not obtained enough food, either poor or rich, by going round the village or town, my body is exhausted and it is not worthy of my while eating, therefore I am compelled to lie down." Then he lies down, etc. This is the fifth.

There is another, O Brethren. A Bhikshu in this order obtains enough food, either rich or poor, by going his round in a village or a town, and he thinks to himself "I have obtained enough food either rich or poor in alms, my body has become heavy, my stomach is quite filled with food, just like boiled (Masha), a sort of kidney bean, and I am unfit to do my duty, therefore I am compelled to lie down." Then he lies down, etc. This is the sixth.

There is another, O Brethren. When a Bhikkhu here is attacked by even a slight sickness he thinks to himself, "I have a slight sickness, now I should lie down." Then he lies down, etc. This is the seventh.

There is another, O Brethren. When a Bhikkhu in this order has just recovered from an illness and thinks to himself "I have just recovered from an illness, my body is still weak and not fit to do my duty, therefore I shall lie down." Then he lies down, etc. This is the eighth.

There are eight cautions in making efforts:—O Brethren, there is a duty which should be performed by a Bhikkhu in this order; he thinks to himself "I have to do something but it will be inconvenient for me to bear in mind the instructions of the Tathâgata." Therefore I shall purpose and make an effort to attain what is not already attained, for understanding what is not already understood, and for the realization of what is not already realized. Then he makes an effort for the attainment of what is not already attained, for understanding what is not already understood, and for the realization of what is not already realized. This is the first.

There is another, O Brethren. A duty has been done by a Bhikkhu; he thinks to himself "I did my duty, but I could not bear in mind the instructions of the Tathâgata, therefore I will make an effort." Then he makes an exertion to attain what is not already attained, etc. This is the second.

There is another, O Brethren. There is a path in which a Bhikkhu should walk; he thinks to himself "I should journey in this path; it is not easy to remember the teachings of the Tathâgata; therefore, I will make an effort, etc." Then he makes an exertion to attain what is not already attained, etc. This is the third.

There is another, O Brethren. A Bhikshu has journeyed in a path; he thinks to himself "I have journeyed in the path, but I cannot bear in mind the teachings of the Tathâgata, therefore I must make an effort." Then he makes an exertion to attain what is not already attained, etc. This is the fourth.

There is another, O Brethren. A Bhikkhu going for food either to a village or a town, does not obtain enough food, either rich or poor, and he thinks to himself "I have not obtained enough food either rich or poor by going round the village or town, my body is now light and is fit to perform my duty, therefore I must make an effort." Then he makes an exertion for the attainment of what is not already attained, etc. This is the fifth.

There is another, O Brethren. A Bhikkhu going for food either to a village or a town obtains enough food, either rich or poor, and he thinks to himself "I have obtained enough food by going round the village or town, my body is become strong and fit to perform my duty, therefore I must make an effort." Then he makes an exertion for the attainment of what is not already attained, etc. This is the sixth.

There is another, O Brethren. When a Bhikkhu is attacked by a slight sickness, he thinks to himself "Now I am attacked by a slight sickness, my sickness, may increase, therefore I must make an effort." Then he makes an effort, etc. This is the seventh.

There is another, O Brethren. When a Bhikkhu has just recovered from a sickness, he thinks to himself "I have just recovered from sickness, my sickness may recur, therefore I must make an effort." Then he makes an effort, etc. This is the eighth.

There are eight cautions in alms-giving:—One gives alms on the spur of the moment; one gives alms owing to fear; one gives alms remembering that the donee had given him alms before; one gives alms with the expectation of receiving a favour from the donee in return; one gives alms thinking alms-giving to be good; one gives alms thinking I have food, these have not, and it is not right to refuse alms to those who have none; one gives alms with the hope of gaining fame; and one gives alms with the object of decorating and surrounding the thought of Samatha and Vipassanâ.

There are eight re-births in consequence of alms-giving:—A person in this world who gives things such as food, drink, clothing, vehicles, flowers, perfumes, unguents, bedding, dwellings, and lights to either a recluse or a Brahmin, hopes to gain after his death whatever he gives, and beholding a Kshatriya Mahâsâla,[a] Brâhmana Mahâsâla,[b] or a Grahapatimahâsâla [c] who lives in the full enjoyment and possession of the five pleasures of sense; he thinks to himself:—"It will be good if I shall be re-born as a wealthy Kshatriya, [a] wealthy brahmin, or a wealthy householder." He fixes that thought, remains firm in that thought, develops it, and the mind which clings to sensual pleasure and has not been developed for the higher condition which conduces to take re-birth there. That is only for virtuous moral persons, not for immoral persons. The anxiety of the pious person will be accomplished by the purity of his aspirations.

Secondly, Brethren, a person who in this world gives such alms to either a recluse or a brahmin, expects to obtain in future the same sort of things as he has given. He has heard that the Devas of the Catummahârâjika world who have great longevity and splendid complexions are extremely happy. He thinks "it will be excellent if I shall be re-born to the companionship of the gods of the Câtummahârâjika world after my death." He fixes that thought, remains firm in that thought, and develops it. His thought which clings to sensual pleasure and has not been developed to the higher condition conduces to being re-born therein. That is only for a virtuous, moral person, not for an immoral one. The expectation of a pious person will be accomplished by the purity of his aspirations.

Thirdly, Brethren, a person in this world who gives such alms to either a recluse or a brahmin expects to obtain in future the same sort as he has

---

[a] Opulent persons of the Kshatriya class.

[b] Opulent Brahmans.

[c] Opulent persons of the Grahapati class.

given. He has heard that the gods of the Tâvatimsa world, the gods of the Yâma world, the gods of the Nimmânarati world, and the gods of the Paranimmitavasavatti world have great longevity and splendid complexions and are extremely happy. He thinks to himself it will be excellent if I shall be re-born to the companionship of the gods, etc.

Brethren, a certain person in this world gives such alms to either a recluse or a brahmin and expects to obtain in future what he gives. He has heard that the gods of Brahmakâyika world have splendid complexions and great longevity and are extremely happy; he thinks to himself "it will be excellent if I shall be re-born to the companionship of the gods in the Brahmakâyika Brahma world after my death." He fixes that thought, remains firmly in the same thought and develops it. His thought clings to sensual pleasures and has not been developed for the higher condition which conduces to being re-born therein. That is only for a pious, virtuous moral man, not for immoral persons. It is only for a person who has emancipated from passions by means of Magga or Samâpatti; not for a person who is affected with passions. The expectation of a moral person will be accomplished by emancipation from passion.

There are eight classes of assemblies:—The assembly of Kshatriyas, brahmins, householders, recluses, the gods in the Câtummahârâjika world, the gods in the Tâvatimsa world, and the assembly of the gods in the Brahma worlds.

There are eight conditions to which the children of the world are subject:—gain, loss, dishonour, fame, blame, praise, happiness, and suffering.

There are eight regions of vanishment:—He who has rupajjhâna (a trance in form) having attained to it by means of meditating on one of preparatory kasina rites, beholds the external forms which are small, beautiful, or ugly with the eye of Jhâna; and he has such a thought "I know and behold them vanishing *." This is the first.

He who has rûpajjhâna having attained to it by means of meditating on one of preparatory kasina rites, beholds the external forms which are innumerably developed, beautiful or ugly with the eye of Jhâna, and he has such a thought "I know and behold them vanishing." This is the second.

He who has no rûpajjhâna (which is acquired by means of meditating on the said internal kasina rites, but has rûpajjhâna acquired by means of meditating on external preparatory kasina rites) sees the external forms which are small, beautiful or ugly, with the eye of Jhâna; and has such a thought "I know and behold them vanishing." This is the third.

He who has no rûpajjhâna (which is acquired by means of meditating on the said internal preparatory kasina rites, but has rûpajjhâna acquired by means of meditating on external preparatory kasina rites) sees the external forms which are innumerably developed, beautiful or ugly (with the eye of Jhâna); and he has such a thought "I know and behold them vanishing." This is the fourth.

He who has no rûpajjhâna (which is acquired by means of meditating on internal kasina rites, but has rûpajjhâna acquired by means of meditating on external kasina rites) sees the external forms which have a dark-green

* This applies to one who performs the preparatory kasina rites, selects one subject out of his own body to meditate on it Such as hair, skin, tongue, teeth, etc. As an example, one who wishes to perform nîlakasina selects his own hair. After meditating so deeply he comes to understand that the hair of others also is subject to the same calamity and at last attaining to a certain rûpajjhâna sees them with the eye of Jhâna.

colour, green marks bright in colour as an ummâ flower, or a Benarese cloth which is green on both sides (with the eye of Jhâna); and has such a thought "I know and behold them vanishing." This is the fifth.

He who has no rûpajjhâna (which is acquired by means of meditating on internal and preparatory kasina rites, but has rûpajjhâna acquired by means of meditating on external yellow kasina rites) sees external forms which have a yellow colour, yellow marks, and are bright as kanikâra flower or as a Benarese cloth which is yellow on both sides; and he has such a thought "I know and behold them vanishing." This is the sixth.

He who has no rûpajjhâna, (which is acquired by means of meditating on internal and preparatory kasina rites, but has rûpajjhâna acquired by means of meditating on external red kasina rites) sees the external forms which have red colour, red marks and are bright as Bandhujivaka flower and as a Benarese cloth which is red on both sides with the eye of Jhâna, etc. This is the seventh.

He who has no rûpajjhâna, which is acquired by means of meditating on internal preparatory kasina rites, but has rûpajjhâna acquired by means of meditating on external preparatory white kasina rites, sees the external forms which have a white colour, white marks, and are bright as the star osadhi and as Benarese cloth which is white on both sides. With the eye of Jhâna, etc. This is the eighth.

There are eight deliverances:—Who has rûpajjhâna (a trance in form having attained to it by means of meditating on preparatory kasina rites in his own body and beholds the forms with the eye of Jhana. This is the first.

Who has no rûpajjhâna which is acquired by means of meditating on the said internal kasina rites but has rûpajjhâna acquired by means of meditating on external preparatory kasina rites and sees such forms externally with the eye of Jhâna. This is the second.

Who has attained to rûpajjhâna by means of meditating on the most clear kasina rites and come to the conclusion, "This is good." This is the third.

Who, through having completely passed over all perceptions of form, through the perishing of perceptions of inertia, and through ceasing to dwell on perceptions of diversity, says to himself, "space is infinite" and dwells in the realm of the infinity of space (âkâsancâyatana). This is the fourth.

Who, through having completely passed over the realm of the infinite of space, says to himself, "consciousness is infinite, and dwells in the realm of the infinity of consciousness. (viññânancâyatana). This is the fifth.

Who, through having completely passed over the realm of the infinite of consciousness, says to himself, "nothing exists," and dwells in the realm of nothingness. (Akincaññâyatana). This is the sixth.

Who, through having completely passed over the realm of nothingness, dwells in the realm of neither perception nor yet non-perception. (Nevasaññânâsaññâyatana). This is the seventh.

Who, through having completely passed over the realm of neither perception nor yet non-perception, and having attained to cessation of perceptions and feelings, dwells therein. (Saññâvedaitanirodha)* This is the eighth.

* When a holy person attains to this Samâpatti (attainment) he has no kâyasankhâra (inhalation and expiration), vacisankhâra (reflection and investigation) and Cittasankhâra (perception and feeling), but he has life, warmth, and internal cleanliness of senses.

Brethren, these are the Eight-fold Doctrines which are well declared by the Exalted One, etc.

Brethren, there are Nine-fold Doctrines which are well declared by the Enlightened one, etc.

What are those Nine-fold Doctrines ?

There are nine causes which produce ill-will :—One bears hatred against another, saying he did, or does, or will do an injury to me ; or that he did, or does, or will do an injury to my dear friend ; or that he did, or does, or will do good to my bitter enemy.

There are nine ways of suppressing hatred :—One avoids hatred by saying although he did, or does, or will do an injury to me, why should I revenge myself on him, it is useless : or although he did, or does, or will do an injury to my loving friend, why should I revenge myself on him, it is useless ; or again, although he did, or does, or will do good to my bitter enemy, etc.

There are nine abodes of beings :—Brethren, there are beings in whom there is diversity both of body and of mind ; as mankind, some of the Devas and some of the vinipātikās, this is the first abode.

There are beings in whom there is diversity of body and identity of mind, as the Brahmakāyika Devās who are re-born (in those worlds) in consequence of having practised the first trance. There are beings in whom there is identity of body and diversity of mind, as the Devās in the ābhassara Brahma world. There are beings in whom there is identity of body and identity of mind, as the Devas in Subhakinha Brahma world. There are beings who are unconscious and deprived of sensation as the asaññasatta Devas. There are beings who from their complete emancipation from ideas of Form, from the disappearance within them of the ideas of resistance, from their ceasing to dwell upon ideas of diversity, look upon space as infinite and attain the realm of infinity of space. There are beings who, having completely risen above the realm of infinity of space, look upon Intelligence as infinite and attain the realm of infinity of intelligence. There are beings who having completely risen above the realm of infinity of intelligence, conceiving the idea that nothing exists, attain the realm of nothingness. And finally, Brethren, there are beings who having completely risen above the realm of nothingness attain the realm of neither perception nor yet non-perception.

There are nine improper moments or occasions which do not conduce to a life of holiness :—Brethren, the Tathâgata who does not even secretly commit sin, and who is perfectly enlightened, was born in this world ; the doctrine which quenches the burning desire, leads to nirvana ; and the four perfect knowledges in path, realised by Buddha, were preached to the world by him. If, then, a person is born in hell it is an improper moment for him. This is the first.

O Brethren, the Tathâgata was born in this world, the doctrine has been preached to the world ; if then a person is born as a lower animal it is an improper moment for him. This is the second.

Brethren, the Tathâgata was born, etc.; if, then, a person is born in Petaloka, or in Asurakâya or amongst a long-lived sect of Devas, or in a barbarous border country where Bhikkhus, Bhikkhunis, upāsakas, and upasikās do not go, etc. These are the next four.

Brethren, the Tathâgata was born in this world, etc. ; as a person is born in the middle Desa, but if in spite of this a person holds wrong belief and

has reversed mental sight, as if he said there is no good result in alms-giving, or offerings or presents, there is neither fruit nor result in doing good or evil, there is no such thing as this world, or the next. There is no good result in treating kindly either mother or father, nor beings who come to existence after death, there are in the world no recluses or brahmins who have reached the highest point, who walk perfectly, and who, having understood and realized by themselves unaided both this world and the next, make their wisdom known to others. This is the seventh.

Brethren, the Tathâgata was born, etc.; a person is born also in the middle Desa, but he is foolish, is unable to distinguish the good meaning from the bad: this is the eighth.

Brethren, the Tathâgata was not born in this world, the doctrine has not been preached, but a person is born in the middle Desa and is wise, not stupid, and is able to distinguish the good meaning from the bad. This is the ninth.

There are nine successive states:—O Brethren, a Bhikkhu in this order having isolated himself from sensual pleasures, having isolated himself from demeritorious traits and still exercising reasoning, still exercising reflection, enters upon the first trance which is produced by isolation and characterised by joy and happiness; through subsidence of reasoning and reflection he enters upon the second trance, the third trance, and the fourth trance. Through having completely passed over all perceptions of inertia, etc. These are eight states.

Through having completely passed over the realm of neither perception nor yet non-perception, having attained to the cessation of perceptions and feelings and dwells therein.

There are nine successive destructions:—The perception of lust has come to destruction by the attainment of the first trance; the reasoning and reflection of a person who has attained the second trance has come to destruction; the joy of a person who has attained to the third trance has come to destruction; the inhalation and expiration of a person who has attained to the fourth trance has come to destruction; the perception of form of a person who has attained to the realm of the infinity of space has come to destruction; the perception of the realm of the infinity of space of a person who has attained to the realm of the infinity of consciousness has come to destruction; the perception of the infinity of consciousness of a person who has attained to the realm of nothingness has come to destruction; the perception of the realm of nothingness of a person who has attained to the realm of neither perception nor yet non-perception, has come to destruction; and the perceptions and feelings of a person who has attained to Saññâvedayitanirodha has come to destruction.

O Brethren, these are the Nine-fold Doctrines which are well declared by the Blessed One, etc.

There are Ten-fold Doctrines which are well declared by the Exalted One, etc. What are those Ten-fold Doctrines?

There are ten conditions which cause the giving of refuge:—Brethren, a Bhikkhu in this order lives self-restrained by that restraint that should be binding on a recluse. Uprightness is his delight, and he sees danger even in the least of those things he should avoid. He adopts, and trains himself in, the precepts. If a Bhikkhu lives self-restrained by that restraint that should be binding on a recluse, etc. This is also a condition which enables him to gain refuge.

There is another, O Brethren. A Bhikkhu who has heard many doctrines keeps in his mind as much as he has heard and stores them up. There are the doctrines which are pleasing at the beginning, at middle, and at the end, and also which describe the pure celibate life. Such doctrines have been heard, and all kept in mind, repeated in words, understood, and thoroughly comprehended by right sight. This also is a condition which enables him to gain refuge.

There is another, O Brethren. A Bhikkhu who has virtuous friends, virtuous companions and yields to their advice. If a Bhikkhu has virtuous friends, virtuous companions, and yields to their advice. This is also a condition which enables him to gain refuge.

There is another, O Brethren. A Bhikkhu becomes meek, is full of humility and patience, and strictly holds to the advice of the Tathâgata. If a Bhikkhu becomes meek, etc. This also is a condition which enables him to gain refuge.

There is another, O Brethren. A Bhikkhu is clever and not too idle to perform the duties of the celibate ones, becomes intelligent about them, and is worthy of serving and ordering others. If a Bhikkhu is clever, etc. This also is a condition.

There is another, O Brethren. A Bhikkhu is eagerly desirous of the doctrine, and eagerly desirous of listening and preaching to others; and becomes delighted at abhidhamma and vinaya. If a Bhikkhu is eagerly desirous, etc. This also is a condition which enables him to gain refuge.

There is another, O Brethren. A Bhikkhu is contented with the four requisites, *i. e.*, any robes, any food, any bedding, and the necessaries of a sick priest. If a Bhikkhu is contented, etc. This also is a condition.

There is another, O Brethren. A Bhikkhu lives making exertions for the destruction of evil and demeritorious qualities and for the development of meritorious qualities and is unceasing in his efforts and constant application for the increase of meritorious qualities. If a Bhikkhu lives, etc. This also is one of those conditions.

There is another, O Brethren. A Bhikkhu becomes recollective and contemplative, remembers what was done and what was said long ago. If a Bhikkhu becomes, etc. This also is a condition.

There is another, O Brethren. A Bhikkhu who is intelligent, is endowed with sublime wisdom pertaining to the rise and setting of Skandhas and is possessed of sublime wisdom which conduces to the perfect cessation of sorrow. If a Bhikkhu, etc. This is a condition.

There are ten Kasinâyatanas* (objects of Kasina):—One keeps gazing at the earth-kasina, above, below, and around, which is only one and which is unlimited, with the mental reflex; one gazes at the water-kasina; one gazes at the fire-kasina; one gazes at the wind-kasina; one gazes at the blue-black-kasina; one gazes at the yellow-kasina; one gazes at the

---

* In accordance with Dhammasangani there are only eight Kasinas, *i. e.*, earth, water, fire, air, blue-black, yellow, red, and white, leaving the last two because they conduce to attain to the heavens of formlessness Kasina, in Sanskrit, Kritsna, means all; and Ven'ble Buddhaghosa explains it as "Sakalatthena Kasinam." It is rendered as artifices in the translation of Dhamma Sangani.

blood-red-kasina; one gazes at the white-kasina; one gazes at the âkâsa-kasina[a] and one gazes at the viññâna-kasina.[b]

There are ten courses of demeritorious actions:—destroying others' lives, taking what is not given by the owner, unlawful intercourse, lying, slandering, harsh language, frivolous talk, covetousness, malice, and wrong view.

There are ten courses of meritorious actions:—abstinence from the destruction of life, abstinence from taking away what is not given, abstinence from unlawful intercourse, abstinence from lying, abstinence from slandering, abstinence from the use of harsh language, abstinence from frivolous talk, abstinence from covetousness, abstinence from malice, and right belief.

There are ten methods of living of the Aryas (holy states):—Brethren, a Bhikkhu in this order has freed himself from the five qualities, is possessed of the six qualities, has kept watch upon himself, is possessed of four apassenas (which Bhikkhus should observe), has dispelled various beliefs, has entirely sent out all searches, has perfectly pure thought, the inhalation and expiration are not in motion, has mind emancipated from passions, and has a wisdom perfectly emancipated from passions.

Brethren, how does a Bhikkhu free himself from the five qualities? Brethren, the desire for lust has been put away, excitability has been put away, sloth of mental body and mind has been put away, excitability and repentance have been put away, and doubt has been put away from him by a Bhikkhu in this order. In this way, Brethren, a Bhikkhu becomes freed from the five qualities.

Brethren, how becomes a Bhikkhu possessed of the six qualities? Brethren, a Bhikkhu in this order by seeing an object with the eye is neither pleased nor displeased and lives indifferently, being recollective and contemplative; by hearing a sound, by smelling an odour, by tasting a flavour, by feeling contact, and by cognising a mental state, is neither pleased nor displeased and lives indifferently, being recollective and contemplative. Brethren, thus a Bhikkhu becomes possessed of the six qualities.

Brethren, how does a Bhikkhu keep watch upon himself? Brethren a Bhikkhu lives, being endowed with the pure thought which always keeps watch. Thus a priest keeps always watch upon himself.

Brethren, how is a Bhikkhu possessed of the four apassenas? A Bhikkhu in this order considers reasonably and uses some things (the four necessary requirements of a priest), considers reasonably and puts up with some (heat, cold, etc.), considers reasonably and avoids some (dangerous animals), and considers reasonably and dispels some (lust, heresy and other illusions). Thus a Bhikkhu is possessed of the four apassenas.

Brethren, how does a Bhikkhu entirely dispel various beliefs? Brethren, there are various (saccas) beliefs of the different kinds of recluses and brahmins. The Bhikkhu in this order has completely put away these beliefs and entirely dispelled them. Brethren, thus Bhikkhu entirely dispels the various beliefs.

---

a This applies to Kasinugghâṭimâkâsa by means of which one can attain to Akâsânañcâyatana.

b The intelligence of the said artifice of space enables one to acquire viññânañcâyatana.

Brethren, how does a Bhikkhu entirely send out all searches? Brethren, a Bhikkhu in this order has entirely sent out the longing desire for sensual pleasure, the longing desire for existence, and has ceased the search of celibacy (because he has entirely accomplished it). Brethren, thus a Bhikkhu entirely sends out all searches.

Brethren, how do not the inhalation and expiration move? Brethren, a Bhikkhu lives by the abandonment of happiness, by the abandonment of misery, by the disappearance of all antecedent gladness and grief, by having entered upon the fourth trance, which has neither misery nor happiness, but is contemplative as refined, by indifference. Brethren, thus the inhalation and expiration does not in motion.

Brethren, how does a Bhikkhu emancipate the mind from passions? Brethren, the mind is emancipated from lust, malice, and ignorance (in attaining to Arahattaphala). Thus the Bhikkhu's mind is emancipated from passions.

Brethren, how does a Bhikkhu perfectly emancipate his wisdom from passions? Brethren, a Bhikkhu in this order comes to understand, "My desire for lust is entirely rooted out and it does not exist; my malice is entirely rooted out and it does not exist; my ignorance is entirely rooted out and it does not exist." (In attaining to Arahattaphala.) Thus the Bhikkhu's wisdom is perfectly emancipated from passions.

There are ten conditions of Asekha:—The right view of the Asekha, right thought of the Asekha, right speech of the Asekha, right deeds of the Asekha, right livelihood of the Asekha, right exertion of the Asekha, right recollection of the Asekha, right concentration of the Asekha, perfect knowledge of the Asekha, and perfect emancipation[a] of the Asekha.

Then the Blessed One having got up, addressed the Holy Sâriputta and said: "It is very well, it is excellent, you have preached the Samgîti discourse to the Bhikkhus very well." The Blessed One was highly delighted, and appreciated it with his five hundred disciples. The Bhikkhus rejoiced at the words of the most Holy Sâriputta.

---

[a] All other conditions of Phalasamāpatti are included in the last.

Here ends the Samgîti Sutta.

COLLECTED SANSKRIT WRITINGS OF THE

PARSIS.

PART I.

KHORDA-AVESTÂ-ARTHAH.

BY

ERVAD SHERIARJI DADABHAI BHARUCHA.

PUBLISHED

BY

THE TRUSTEES OF THE PARSEE PUNCHAYET

FUNDS AND PROPERTIES.

PRINTED AT JAVAJI DADAJI'S "NIRNAYA-SÂGARA" PRESS,

BOMBAY.

1906.

COLLECTED SANSKRIT WRITINGS OF THE

PARSIS.

Old Translations of Avestâ and Pahlavi-Pâzend books as well as other original compositions;

WITH

VARIOUS READINGS AND NOTES.

Collated, Corrected and Edited

BY

ERVAD SHERIARJI DADABHAI BHARUCHA

HON. FELLOW OF THE UNIVERSITY OF BOMBAY.

PART I.—KHORDA-AVESTÂ-ARTHAH.

PUBLISHED BY

THE TRUSTEES OF THE PARSEE PUNCHAYET FUNDS AND PROPERTIES

AT THE EXPENSE OF

The Sir JAMSETJEE JEJEEBHOY TRANSLATION FUND.

PRINTED AT JAVAJI DADAJI'S "NIRNAYA-SÂGARA" PRESS,

BOMBAY.

1906. A. D.

TX-6-48

पारसीकधर्मादिविषयकसंस्कृतपुस्तकसंग्रहः

संशोध्य

भरूचा इत्युपनामधारिणा एर्वद-इति धर्मपदयुतेन

दादाभाईसुतेन शहिरिआरजिना प्रकटितः

प्रथमखण्डः—(खुर्दअवस्ताऽर्थः).

मुम्बापुर्यां

निर्णयसागरमुद्रालये मुद्रितः.

सन १९०६.

Office of the Trustees of the Parsee Punchayet Fund and Properties.

The Trustees of the Parsee Punchayet Funds and Properties have made arrangements to get the texts of Sanskrit writings on the subject of the Parsee Religion and the texts of the unpublished Pahlavi and Pazend literature prepared and published. The work of having the texts of the Sanskrit writings prepared was undertaken at the suggestion of a few gentlemen who at first formulated a scheme to see all the Sanskrit texts published. The work was entrusted to Ervad Sheriarji Dadabhai Bharucha. The scheme being placed before the Trustees, they accepted it, and resolved to get the texts prepared and published at the expense of the Sir Jamsetjee Jejeebhoy Translation Fund in their hands.

This book is the first instalment of the result of Ervad Sheriarji's patient and scholarly labour. The Trustees believe that the work could not have been entrusted to abler or better hands. They offer their best thanks to him for the zealous and scholarly manner in which he has done his work.

The work of preparing texts of the Pahlavi writings has been entrusted to Dr. Manekji Bomanji Davar, M. A., Ph. D. (Berlin). The work of preparing the texts of the Pazend writings has been entrusted to Ervad Edalji Kershaspji Antia.

BOMBAY,
18th September 1906.

JIVANJI JAMSHEDJI MODI.
Secretary.

PREFACE.

The aim and object of this Collection.

The publication of this serial Collection of all the texts of Sanskrit writings by the Parsis of India, Mobed Neriosengh Dhaval and others, whether original or translations of the Avestâ or Pahlavi-Pâzend books, has been undertaken by me at the desire of several friends who wish to see them *preserved in printed form.* In executing this task I have all through kept in view to present to the reader the Sanskrit writings in the most accurate form possible. This series will be useful chiefly to the students of Avestâ and Pahlavi who may desire to know how the old Parsi Priests of India understood their sacred literature. It can also render help to some extent to the Hindu Pandits who may wish to have some knowledge of Parsi sacred writings for the purpose of comparing the religious doctrines and tenets, philosophical and other ideas, manners and customs &c. contained therein with those of their own.

This Collection will consist of the following seven Parts:—

7 Parts of the Collection.

1. *Khurda-Avestâ-Arthah* (खुर्दअवस्ताऽर्थः) consisting of a few important sacred recitals from the Khorda-Avestâ, rendered into Sanskrit by Neriosangh Dhaval and others literally from their Pahlavi version.

2. *Ijisni* (इजिस्नि) *i. e.* Yasna, up to the chapter LXV para. 5, rendered into Sanskrit by Neriosangh literally from the Pahlavi version.

3. *Mainîû Khardda* (मइनीऊ खर्द), a Pahlavi-Pâzand book, professing to be of heavenly wisdom, similarly rendered into Sanskrit by him from the original.

4. *Skanda Gumânî Gujâra* (स्कंद गुमानी गुजार), a philosophical work, treating of the examination of several religions, their merits and demerits. It is also similarly rendered by Neriosangh as the preceding one.

5. *Arddâ Gvîrâ* (अर्दा ग्वीरा), a book describing the conditions of departed souls in heaven and hell, translated into Sanskrit from a Pâzand original by an unknown person.

6. *Jahishna-i Dânâk Frôkhzâd, i. e.* the Indisputable conclusion of Farrokhzâd, the philospher, otherwise called *Aogmadaêchâ* (ओग्मदएचा) from its first word, a sermon on death, rendered into Sanskrit by an unknown person from an Avestâ-Pazand original; *Shôdasa shlokas* (षोडश श्लोकाः) or 16 quatrains describing the religion and customs of Zoroastrians to a Hindu Râjâ, ascribed to one Âkô Adhyârû (आको अध्यारु) or Âkâ Adhyârû (आका अध्यारु); *Kustyâh Karaṇam* (कुस्त्याः करणम्) explanation of the sacred cincture of the Parsis, translated from the original Pâzand by an unknown person; and *Châṇdâ Prakâsh* (चांदा प्रकाश), a treatise on astronomy by one Chandâ.

7. Two old fragments of Pâzand-Sanskrit and Avestâ-Sanskrit Glossaries compiled by unknown persons, followed by another of non-Sanskrit words, rendered into Sanskrit and English by me.

Matarials of the Collection.

In preparing this whole Collection I have availed myself of printed texts of some parts enumerated above already published by several eminent scholars, as well as of some valuable manuscripts kindly lent to me by several gentlemen of Zoroastrian priesthood and public libraries through my esteemed friend Shams-ul-ulama Jivanji Jamshedji Mody B. A., to make as full and exhaustive collations as possible of different readings. My best thanks are due to all these gentlemen as well as to the Trustees of the Parsi Panchayet Funds, but for whose kind help this Collection could have scarcely been printed and published.

Arrangement.

The various readings found in manuscripts are inserted in foot-notes, excepting those which are manifestly wrong and retaining only such as may suggest some meaning other than that of the reading adopted in the text or such readings as I considered worth preserving. The translations of original Pahlavi comments as well as occasional Sanskrit explanations of the Translator, have been enclosed in round brackets ( ); while my own words are put into angular brackets [ ]. The MSS. have no numbering of paragraphs, but I have introduced here the system of numbering them according to the printed texts already published by several scholars. Also at the end of each part some critical notes in English have been given by me.

The old Parsi Sanskritists.

The impression is general among our people that the great Mobed Neriosengh Dhaval was the only Zoroastrian who had translated Avesta and Pahlavi-Pâzand texts into Sanskrit, and had composed the above-mentioned Sanskrit Shlokâs in order to briefly describe the religion and customs of the Parsis to a Hindu Râjâ when they first alighted on the shores of India at Sanjân. But we find from the MSS. kindly put at my disposal that besides Neriosengh there were others at least three Zoroastrians, Âkô Adhyârû, Dinidârû Bahman, and Mobed Chândâ, who have also worked in the same field, though not so extensively as Mobed Neriosengh. In one MS. (EMU_{21}) it is said that Âkô Adhyârû, and not Neriosengh, was the author of fifteen of the above mentioned Shlokâs, to which the last sixteenth was responded by the Râjâ himself in which he blessed and permitted the Parsis to settle in his country. Dinidârû Bahman, and not Neriosengh, in another MS. (H_1) is said to be the translator of the "*Pêmânî Pahlavî*" or "*Afrin-i-Pêmân*," or the marriage Âshîrvâd*; and Chândâ, according to another MS. (K_{12}) was an

* That the rendering into Sanskrit of the "*Pêmânî Pahlavî*" was not the work of Neriosengh himself may be supported by two facts. (1) The Irânian word "*Dêv*" (a demon) is not rendered by Neriosengh throughout his many translations inte Sanskrit, but is kept as देव in the Irânian sense of a demon. While in the Sanskrit Âshîrvâd we find this Irânian word "*Dêv*" rendered into Sanskrit by दैत्य (a demon). This leads us to presume that the translator is some person other than Neriosengh. (2) The short benedictory formula beginning with "*ahmâi Raêshcha*" is rendered by Neriosengh in his translations word by word into Sanskrit, while in the Sanskrit marriage *âshîrvâd* the translator gives only the substance of it in his own words in an abridged form. This also is contrary to the usual method adopted by Neriosengh, which leads us to infer that he is not the translator of. "*Pêmânî-Pahlavî*".—In connection with the Sanskrit *Âshîrvâd* it must be mentioned here that a considerable portion of the last part of the Pâzand "*Pêmânî-Pahlavî*" is left out untranslated, which I have tried to render into Sanskrit and have inserted it in the angular brackets [ ].

astronomer who has written a small treatise on the Pârsi calendar. Whether these old Pârsi Sanskritists were contemporaries of each other or they flourished at different periods, and all the traditions relating to the advent and settlement of Parsis at Sanjân and other places, as well as the dates and histories of Neriosengh and the other two Parsi Sanskritists, are subjects involving a great deal of research which I do not enter into here.

Nerosangh's method of translation.

As to the translations of Neriosengh, as he himself says in the beginning of each of them, he has translated from Pahlavi and Pâzand and not from the original Avestâ language. The Pahlavi translation of the Avesta text is in its turn something like *Verbatim* Sanskrit "*tîkâs*," elaborating to explain words and sentences and poetical stanzas in such a way that their style becomes wholly a peculiar one, repugnant to even those who know and read other original Pahlavi books. Again Neriosengh's translations from Pahlavi and Pâzand are not only strictly close, but are also syntactically word for word, *i. e.* even in the arrangement of sentences he strictly adheres to the syntax of Pahlavi-Pâzand language. He seems to have contented himself by putting merely Sanskrit words under Pahlavi words without taking much care whether it would help to give the meaning of the whole. Possibly his object was not to write an independent Sanskrit translation which might be read and understood by any Sanskrit knowing person, but only to put words as an aid to make out some meaning from the difficult Pahlavi, and, therefore, fit only to be used along with original Pahlavi. Hence his Sanskrit Grammar and Syntax appear often very uncouth and sometimes unintelligible even to those who are well-versed in Sanskrit. Add to this his use of many Irânian terms by themselves, sometimes even the simple ones capable of being translated, at other times more difficult technical ones which can only be understood by those who had any knowledge of Zoroastrianism. Sometimes, it seems, the ignorant copyists have made such horrible mistakes that the confusion becoming worse confounded Neriosengh's learning might be unduly underestimated. All these causes have combined to make his works rather less estimable and have led some to pronounce his Sanskrit as "barbarous" or a "jargon." But when we consider that it was his Sanskrit works that formed one of the chief sources for the later Indian Zoroastrians to write Gujerati translations of their sacred books, we may fairly give him due credit that taking into consideration his time, circumstances, and the peculiar method he pursued in executing his task, he could not have done it better.

Method adopted in this Collection.

In this Collection in order to facilitate the reading of the text I have tried my best to put the "*tîkâs*" into round brackets ( ) and to add necessary words, phrases, and shorter or longer explanations of my own, where necessary, into angular brackets [ ], and also English notes of my own at the end of each part.

As regards external and sometimes even internal "*Sandhi*" of Sanskrit words with the exceptions of a few, almost all MSS., as a rule, do not scrupulously observe it. I have also kept every word separate, unless where "*Sandhi*" is actually found in some MSS.

In order not to swell the bulk of each part, the rectification of wrong orthographies such as short or long vowels, inaccurate use of स and श &c., are not given each and all in the foot notes.

A few general characteristics of the style of Neriosengh's works as given below will, it is hoped, be useful to the reader.

Some Peculiarities of Neriosengh.

1. Though generally accurate, sometimes he is at fault in his grammar & etymology of Pahlavi words; *e. g.* Pahlavi "*Sipâs*" (thankfulness) is rendered by त्रिप्रहरक, thinking "*Si.*"=त्रि (three), and प्रहरक="*pâs,*" (guarding). Now this त्रिप्रहरक (three guardings) gives no sense. Again प्रहरक from the root प्र+हृ in Sanskrit means 'to strike.' How the idea of striking and guarding be reconciled is difficult to understand. I think प्रहर is a Sanskritised form of Gujerâti પહર, પહરો guarding, which is in his mind as the equivalent of Iranian *pâs.* This is but one example of the kind. More will be found in the English notes at the end of each part.

2. Sometimes Sanskritised Gujerâti and other vernacular words are used; *e. g.* देवानां हस्ते चटति=દેવોને હાથ ચડે may fall in the hands of demons; टालयति=ટાલે may remove; लंचा=લાંચ bribe; वेचयति=વેચે may sell, and so on.

3. Sometimes pure Sanskrit words are used in the Irânian sense; *e. g.* देव a demon (not a god), देवी a demoness (not a goddess), and so on.

4. Sometimes we meet with unusual Sanskrit forms, such as more than one termination of the degrees of adjectives as बलिष्ठतरः sometimes strange adjectives as अतःपर (heavenly); very often denominative verbs instead of simple verbs, and so on. All such strange Sanskrit vocables must be considered as the result of his scrupulous adherence to the original Irânian words at the cost of elegant & idiomatic Sanskrit.

5. Profusely used Irânian forms are met with every where; such as इश्अज़द (a holy spirit), नीरंग (ceremony, holy spell, &c). All these I intend to make intelligible to the Sanskrit reader in my Glossary which I intend to insert in the last part.

6. Sometimes, though rarely, Avestic formation is used as if it were Sanskrit; e.g. मज़्दादात and मज़्ददत्त indiscriminately.

7. Sometimes Irânian terms which are used in special sense in the texts, are rendered by him in general sense, *i. e.* Avesta *Kâvôyahêcha Khvarenô,* Pahlavi *Kayân gadman* (the Kayânian glory) is rendered by राजलक्ष्मी (royal splendour).

These are a few specimens of his peculiarities. Taking everything into consideration, it may suffice to say that if Neriosengh had not hampered himself by implicitly following the Pahlavi and had paid more attention to render the original Avesta somewhat more phonologically and close in point of Avestâ Grammar, he might have rightly obtained the mead of praise of being the founder or at least the outliner and material-supplier of the comparative grammar of Avesta and Sanskrit, which honour has been achieved by modern European *Savants* such as Burnouf, Bopp, and others.

INTRODUCTION TO PART I.

The Khorda Avesta with the Pahlavi rendering.

The extant Avesta writings are divided into two groups—the Khorda or the lesser Avestâ, and the Buzurg or the greater Avestâ; the former comprising Nyâishes, Yashts, Nîrangs, Gâhs, Âfringâns and other smaller pieces, while the latter consisting of bigger books, such as Yasna, Vendidâd, and Visperad. The five Nyâishes, the five Gâhs, six of the Yashts, one Patet, the Âfringâns, the marriage Ashîrvâds, and a few Nîrangs of the Khorda Avestâ have been tranlated into Pahlavi.

The Sanskrit rendering of the Khorda Avesta.

It seems to me that perhaps the great Mobed Neriosengh had translated this whole Pahlavi Khorda Avestâ into Sanskrit, which appears from the prefatorial heading which he writes in the beginning of this Part, named by him *Pêrâma Iasti* (पेरामइअस्तिनामकं), as he has written similar headings in the beginning of all his other translations. Unfortunately, however, the Sanskrit translation of the whole of that Pahlavi Khorda-Avestâ is not met with in all the MSS. of Pêrâma Iasti that I have consulted, but I find the contents of the Pêrâma Iasti only as follows:—

The Prefatorial Sanskrit Heading; the Avestic alphabet; the *Nîrang-e-kûstî bastan* (होर्मज्द-खुदाई अथवा नीरंगे कुस्ति बस्तन) including *Ashem Vôhû* (अशेम् वोहू) and *Ahunvar* (अहुनवर), but the first part translated into Gujerâti instead of Sanskrit; the *Srosh Bâj* (श्रोशबाज) including *Kêmnâ-Mazdâ* translated into Sanskrit, without the last portion beginning with *Nasê daêvô druksh*, &c.; the *Hoshbâm* (होश बाम) transtated into Sanskrit, without the last portion beginning with *Yatha nô âonghãn shâtômanâo* &c.; the *Khurshed Nyâish* (खुरशेद नीआइस्ती) from *Frastuyê* with Sanskrit translations; similarly the *Mâh Nyâish* (माह इअस्ति or माह नीआइस्ती) and the *Âtash Nyâish* (आतश इअस्ति or आतश बहिराम नीआस्ती); the *Meher* and the *Âbân Nyâishes* without any translations; the *Hormazd Yasht* (होर्मिज्द इअस्ती) with Sanskrit translation, with the appendix beginning with *Nipâyôish Mashîm* &c. untranslated, this being the only Sanskrit translation of a yasht out of all the yashts; the *Nîrang-e-vars-pûkhtan* (नीरंग वरस पच्यवा तणो) *i. e.* the ceremony of consecrating the hair of the sacred white bull called *Varasiô* (वरसीओ) in Gujerati; the *Nîrang-e Rapithwan gâh yashtan*, *i. e.* the ceremony of celebrating the advent of the warm season of the year (नीरंग रपीथ्विन गहे [ई]जेवा तणो) in Gujerati; the *Nîrang-e Barashnum dâdan*, *i. e.* the ceremony of purifying a man contaminated by touching a dead body (नीरंग बरस्मन् [बरश्नुम्] देवा तणो) in Gujerati; the *Nîrang-e Nâvar i. e.* the ceremony of the ordination of a priest (नीरंग नावरस्य) in Sanskrit; the *Patêt Pashêmânî* or the Pâzand Patet, also called *Patêt-e Âdarbâd* (प्रायश्चित्तवचनम्) *i. e.* penitentiary prayers, with Sanskrit translation, but in some MSS. from *agar mândeh bahod* &c. without translation, and after the Ashem Vôhû 12 *hambâsta behân* up to *minoyân*; the Petêt-e Ravânî without any translation and with *hambâsta behân* &c.; the *Dêyâd-pô-dâtâ i. e.* the marriage blessings (देयाद्दो दाता or वैवाहस्य पद्मानी or वेवाहस्य पद्मानी) [cor. वि॰] in Sanskrit, sometimes with and sometimes without the original Pâzand text; the *Srôsh yasht Hâdôkht*, sometimes with an imperfect faulty Sanskrit translation, and often without

it; the *Dhûp Nîrang* (धूप नीरंग) with Sanskrit translation, but without the names of saints; the *Dhahmân Âfringân* (दह्मानस्य आफ्रंगान) with Sanskrit translation; the blessings on the kings (आशीर्वाद राज्ञाम्) from *Ahurahê mazdâo* up to the end of the *Âfringân* with Sanskrit translation; the *Âfringân-e Ardâfarvash* (आफ्रंगान अर्द्दाफ्रउअस) with Sanskrit translation; and the *Âfringân-e gahambâr* (गहंबार आफ्रंगान) with Sanskrit translation.

This is the general sequel of pieces in the Pêrâma Iasti, sometimes with more or less change of order. Some MSS. give a few more unimportant pieces which I have placed at the end.

I have collected in this Part only the Sanskrit portion of the book, omitting the original Irânian texts as well as the Gujerâti writings, and have tried to rearrange some of the pieces so as to make them correspond in order as nearly as possible to the original Pahlavi *Khorda Avestâ*.

The Pêrâma Iasti.

As to the name of the book *Pêrâma-Iasti* पेराम ईअस्ति, it is undoubtedly a transcription of the Pahlavi word *pêrâmûn yasht* or *pêrâman yasht* written in older *Khorda Avestâ* manuscripts, which the modern Irâni mobeds have written *Farâmûn yasht* in their manscripts, as they often change the Pahlavi-Pâzend *p* into Persian *f*; *e. g. Pâshûm* into *Fashûm* (best), and so on. The change of *sht* into Skr. क्ष is frequent in Neriosengh's writings. According to Neriosengh this is the name of the whole book of the *Khorda Avestâ*. But this view of his can only be accepted as correct if we bear the following explanation in mind.

Unless there is some other meaning which is not known to us, the Pahlavi *pêrâmûn* is the Persian *pîrâmûn* or *pêrâmûn* (round about). Now, by comparing the headings of several Nyâishes, yashts, &c., we conclude that the Pahlavi *Pêrâmûn yasht* is the heading of the first two or three small stanzas or pieces of the most sacred Avestâ which, as it were, revolve round every sacred recital, whether small or great, and are, therefore, taught from the very beginning to every Zoroastrian, such as *Ashem Vôhû*, *Ahunvar*, &c. Strictly speakng this is, therefore, the heading of these pieces only; but as they happen to be written and taught at the commencement of *Khorda Avestâ*, there is no wonder the whole book may have come to be known as *Pêrâman yasht*. This at best, however, is a conjecture of mine. The word "*pêrâma*" may have some other meaning.

Account of the MSS. examined for Part I.

The following is a description of the printed texts and MSS. collated in preparing this part. I divide them into two groups, (a) Avestâ and Pâzend MSS. with Sanskrit, Sanskrit-Gujerâti, or only Gujerâti translations; (b) pure Khorda Avestâ MSS. containing the Sanskrit marriage Ashîrvad. This descriptive account of the MSS., though it may seem lengthy and tedious to the general reader on account of the frequent repetition of the contents, is advisedly written in detail; for some of them contain curious and interesting information for the student of Zoroastrian religion and history.

Group A.

1. FBV. (MS. V. du fonds Bournouf). Darmesteter's Etudes Irâniennes, Vol. II., containing:—

Ormazd yasht, §§ 1–22, *i. e.* without the appendix beginning with *Nipâyoish mashîm, Khorshîd Nyâish*, beginning with the usual prefatorial heading *Nâmnâ sarvâ-ngaçaktyâcha*, &c. §§ 1–9, *Khorshîd yasht* §§ 1–5, *mâh yasht* §§ 1–7, *Âtash Nyâish* §§ 1–15, and *Âfrîgân Gahambâr* §§ 3–18; all with Sanskrit translations.

2. H_1—L. 9½, Br. 7¾. Th. 1⅞; a very valuable MS. belonging to Sardâr shams-ul-ulamâ Dastur Hoshangji Jamaspji Ph. D.; C. I. E. of Poona, written in Samvat 14 ? = A. Y. 784, A. D. 1415 and containing throughout the Sanskrit and old Gujerati translations of the Iranian texts. Its contents are as follow:—

Vaivâhasya Paimânî वैवाहस्य पइमानी *i. e.* the solemn promises and recitals of blessings at the marriage ceremony. This piece is imperfect, having only folios 1–6, the Sanskrit translation of the original Pahlavi being ascribed to one *Dînidâru Bahman* दीनिदारू बह्मन; four folios blank; *Pêrâma Iasti nâma pustakam* (पेराम इअस्ति नाम पुस्तकम्) consisting of the usual Sanskrit prefatorial heading, folio 1; Khurshed Nyâish, beginning from *ezh hamâ gunâh*, folios 1–14; *Mâh Nyâish*, folios 16–19; *Âtash Nyâish* (आतश इयस्ति अविस्तार्थः), folios 19–29; *Hormazd yasht* (होर्म्मिज्द इअस्तिः अविस्तार्थः) folios 30–42; *Dahmân Âfrangân* (दह्मईआनस्य आफ्रंगान अविस्तार्थः) folios 42–46; *Âshîrvâda Râjnâm* (आशीर्वाद राज्ञाम्), folios, 46–48; *Âfrangâna arddâfrawash* (आफ्रंगान अर्द्दाफ्रउअस अविस्तार्थः), folios 48–51; *Âfragâna Gahambâr* (गहंबार आफ्रंगान अविस्तार्थः) folios 51–62; *Dhûpa Nîranga* (धूप नीरंग अविस्तार्थः), folios 62–66; *Prâschitya Vachanam i. e. Patêti Pâzend* (प्राश्चित्य वचनमित्यर्थः ईणइ शास्त्रि सविडुं पापतणां व्यक्तव्यक्तां जुजुआं प्राश्चित्य वचन बोल्यां प्राश्चित्य कहयां जणाव्यां अछइ) folios 67–93;— *Ardâ Gvirâf* (अथेदानीमत्र अर्द्दाग्वीरा नाम पुस्तकं लिख्यते), folios 93–160; all with Sanskrit and Gujerati translations. *Zand i Vahman yasht* (गुअह्मन ईअस्तिनाम पुस्तकं) translated only into Gujerati, folios 160–184. The MS. is written by Ervad Râná, the son of Ervad Kâmdîn (see the book of Ardâ Virâf by Martin Haug ph. D. & E. W. West. ph. D. introductory essays, page XI.).

This MS. is worth being photozincographed on account of its peculiar Avestan chirography, generally correct Sanskrit, and interesting old Gujerâti.

3. K_1—L. 9⅛, Br. 6. Th. 1¼; a very valuable MS. of Pêrâma Iasti, belonging to Dastur Kaikhusru Jamaspjee Jamaspâsânâ, of which the first two folios are lost and twenty four folios are supplied in the beginning written by a later scribe. The date of writing, and the place and the name of the writer are lost in the last part; for the MS. has only one hundred and seven folios extant. The date, however, must not be earlier than Sumvant 1400, as in the Sanskrit Ashîrvâd we meet with the phrase **संवत्सरेषु चतुर्दशशतेषु**. The added folios contain:—

The usual prefatorial heading, the Avestâ alphabet, the *Nîrang-e kustî bastan* with the intial portion rendered into Gujerati and from *ezh hamâ gunâh* up to the end into Sanskrit (including ashem Vôhû and yathâ ahû vairyô); the *Srosh Bâj* (wherein the formula of time is only *Ushahîna*, and the last part of *Kemnâ-mazdâ* from *Nasê Daevô Drukhsh* is omitted, and *Kereba muzd* is rendered into Gujerati only) with Sanskrit translation, and the *Hoshbâm* with Sanskrit translation, without the last portion beginning with *yatha nô doṇhân shâtô-manâo*.

The contents of the original MS. are as follows:—

Folios 2–13 khurshed nyâish, beginning from *Frastuye*, translated into Sanskrit and ending with *Hazangrem Baeshazanâm;* folios 13–16 Mâh yasht (महा ॐस्ति अविस्तार्य) beginning from *nemô Ahurâi mazdâi* and ending with *yasnemcha*, translated into Sanskrit; folios 16–25 Âtash Nyâycsh (आतश...अस्ति अविस्ताथैः) beginning with *Usmoi uzâreshvâ* and ending with *attoi âtarem*, translated into Sanskrit; folios 25–26 Meher Nyâish beginning from *Fravarânê* and ending with *yasnemcha*, untranslated; folios 26–27 Âbân nyâish abridged and untranslated; folios 27–39 *Hormazd yasht* (होर्मिज्द...अस्ति अविस्तार्थ) translated into Sanskrit §§ 1—22; folios 39-41 the appendix *nipâyoish mashîm* &c. untranslated to the end; folios 41–42 *Nîranga varasa pachaevâ tano* (नीरंग वरस पचएवा तणो) *i. e.* the ceremony of consecrating the hair of the sacred white bull, called *Varasiô*, in Gujerati; folios 42—43 *nîranga Rapithwina Gahe* [*ê*]*javâ tano* (नीरंग रपीथ्विन गाह एजवा तणो) *i. e.* the ceremony of celebrating the advent of the warm season of the year, in Gujerati. Folios 43—49 *Nîranga barashnum dêvâ tano* (नीरंग बरश्नुम [बरश्नूम्] देवा तणो) *i. e.* the ceremony of purifying a man contaminated by touching a dead body, in Gujerati. Folios 49—50 *Nîranga nâvarasya* (नीरंग नावरस्य) *i. e.* the ceremony of the ordination of a priest, in Sanskrit; folios 50—70, *Patêt-i Pashêmânî i. e.* penitentiary prayers, translated into Sanskrit from the beginning upto *agar mândah bahod*, the rest without any translation upto Ashem Vôhû 12, followed by the formula *ham bâst behâ shumâr âcha bud ashodâd farmâi kardan ashodâtâm gethya mainyocha;* folios 70—79 Patêt-i *roânî* without any translation, similar to the preceding one with the necessary formula *man ezh andarzh* &c. inserted in proper places; folios 79—82 *Deyâdvô dâtâ* &c. (देयाद्वो दाता &c.) *i. e.* the Sanskrit Âshîrvâd on the marrying couple, without the Pâzend; folios 82-74 Srôsh yasht-e Hâdôkht, only two first Kardâs, without any translation; fôlios 84-87 *Nîrang Piroz Bâd* (नीरंग पिरोज बाद) *i. e.* the *Dhûp Nirang* or *Nirang-e Afringân* (which sometimes is also called *Nîrang-e bœ dâdan*) with Sanskrit translation, omitting the names of the saints, all written with Nâgarî characters; folios 88-91 *Dahmayânasya Âfrangânasya avistârthah*, (दह्मा...आनस्य आफ्रंगानस्य अविस्ताथैः) translated into Sanskrit; folios 91—93 *Âshîrvâdah Râjnâm* (आशीर्वाद संज्ञां [राज्ञां]) *i. e.* the blessings on the reining king, beginning with *Ahurahê mazdâo* &c, tranlated into Sanskrit; folios 93–96 *Âshîrvâdasya Pravarddâânasya Avistârthah* (आशीर्वादस्य प्रवर्द्दिआनस्य अविस्ताथैः) *i. e.* Âfringân-e Ardâfravash with Sanskrit translation ; folios 106–107 *Nîranga sahânî êjvâ tanuñ* (नीरंग शहानी एजवा तणुं) *i. e.* the so called *Sehan bâj* wherein the *barsam* of 7 tâê is used *& Sîroza khshnuman* is recited, containing the *khshnumans* of Srosh and Ardâfravash in their respective places, which causes the reciter to lose his *barashnum*. This *bâj* is never recited, except on rare occassions of calamities, such as famines, drought, plagues, &c. The MS. abruptly ends on the next page, the rest being lost.*

4. K_2—L. $7\frac{1}{2}$ Br. $6\frac{1}{8}$ Th. $1\frac{3}{4}$, a photograph of all pages of the preceding MS. executed and stuck on 130 pages of thick paper, and half bound in a thick strong cloth-morocco binding. It also belongs to Dastur Kaikhosru Jamaspji.

5. EMU_1—L. $8\frac{1}{2}$ Br. $4\frac{5}{8}$, Th. 1; a MS. of Pêrâma Iasta (पेराम ईअस्त) belonging to Ervad Maneckji Rustomji Unwala. Its contents are as follows:—

* This is the same MS. which was examined by Rev. A. Führer Ph. D. and about which he speaks in the journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, Vol. XVI pp. 83–84; the contents, however, given by him are not in accordance with those given above which I found in the MS.

Folios 1—2, the usual heading in Sanskrit and Gujerâti; folios 2—9, *Nîrang-e kûstî bastan* partly with Gujerâti and partly with Sanskrit translations; folios 9—21, *Hormazd yasht* with Gujerâti translation, §§ 1—22; folio 22, *Patêt* with Gujerâti translation. Here twenty five pages are lost. Folios 47—53, *Dhûpa Nîranga* with Sanskrit & Gujerâti transtations without the names of saints; folios 53—56, *Dahmâ-nasya Âfrangânasya avistârtha* with Sanskrit and Gujerâti translations; folios 57—60, *Âshîrvâda Râjnâm* with Sanskrit and Gujerâti translations; folios 61—64, *Âfringâna Ardâfrausa Avîstârthah* with Sanskrit & Gujerâti tsanslations; folios 64—80, *Gahambâra Âfrangâna Avistârthah* with Sanskrit & Gujerâti translations; folios 81—90, *Âshîrvâda* with Sanskrit & Gujerâti translations, wherein the year of the writing of the book is found to be A. Y. 1024 = Samvat 1711; folios 91—106, *Khûrshed Nyâish* translated only into Gujerâti; folios 106—110, *Mâh Nyâish* with only Gujerâti translation; folios 111—120, *Âtash Nyâish* with only Gujerâti translation; folio unnumbered, *Sîna* (शयन) *Bâj, i. e.* a Pâzend prayer to be recited before going to bed and after rising from sleep; the first two shlokas of the 16 Shlokas; folios 121—24, *Mâh Nyâish* with Sanskrit translation; folios 125—135, *Âtash Nyâish* with Sanskrit translation; folios 137 to the end, the folios not numbered, *Srosh Yasht Hâdokht* with Pâzend & Sanskrit translations (the Sanskrit defective and incorrect); Colophon श्रोशहादुख्तईअस्तअविस्तार्थ समाप्तः रोज १२ माह १ संवत १७५० वर्ष ए दाराब दस्तूर पाह्लाणजी फरेदूनजी लखितं०

6. K_3—L. 8½ Br. 7¾. Th. 1⅛. a MS. belonging to Dastur Kaikhusru Jamaspjee Jâmâsp Âsânâ; the first pp. 1-96, written on English papers, contain the eight fargards of Vishtâsp Yasht with Pahlavi version.—*Perâma Iasti*, probably a copy of H_1, as it leaves blanks for pages lost in that MS. Contents:—

Folio 1, the usual heading; folios 1—12, *Khurshed Nyâish* with Sanskrit translation; folios 12—15, *Mâh Yasht* with Sanskrit translation; folios 16—25, *Âtash Nyâish* with Sanskrit translation; folios 25—35, *Hormmijda Iasti Avistârthah*, §§ 1—22 with Sanskrit translation and without the appendix *Nipâyoish mashîm*, &c.; folios 36—38, *Âfringân-e Dahmîân* with Sanskrit translation; folios 39—41, *Âshîrvâda Râjnâm* with Sanskrit translation; folios 41—43, *Âfringân-e Ardâfravash* with Sanskrit translation; folios 43—52, *Âfringân-e Gahambâr* with Sanskrit translation; folios 52—55, *Dhûpa Nîranga* with Sanskrit translation, without the names of saints; folios 56—74, प्राश्चित्य-वचनामित्यर्थः [प्रायश्चित्तवचनानि इत्यर्थः], *i. e. Patêt* with Sanskrit translation; Colophon in Persian, date Roj Mârâspand, Mâh Ardibehêsht A. Y. 1157, writer Khûrshid bin-e Dastur Jamshed bin-e Dastur Jâmâsp Âsâ bin-e Faredoon, inhabitant of Navsari.—*Saddar-e Nasar* Persian, pages 1—71.

7. K_4—L. 6⅝. Br. 5½. Th. 1⅛. a manuscript belonging to Dastur Kaikhasru Jamaspjee Jâmâspâsânâ, defective in the beginning and subsequently paged *Seconda manu*. Contents:—

Folios 1—63, *Behrâm Yasht*, §§ 30—64, *Ardîbehesht Yasht, Sarosh Yasht Hâdôkht, Hapta Amshâspand Yasht*; केशविसर्जन *i. e.* the Nîrang to be recited at the time of burying the hair, cut or shaved, into the earth; *Ardâisûr Nyâish, Hôm Yasht, Avirdâd Yasht, Vanant Yasht, Hormazd Yasht, (Âfrîgân-e) Dahmayân, Afrîgân-e Panchagâhân, Afrîgân-e Gahambâr*; all without translations.—Folios 63—78, *khûrshed Nîâisti* with Sanskrit translation beginning from *ezh hamâ gunâh*; Folios 79—84, *Mâh Nîâsti* with Sanskrit translation; folios 84—96, *âtasa Bahîrâma Nîâsti Avastâ artha* (आतस बहिराम न्यास्ति अवस्ता अर्थ) with Sanskrit translation; folios 96—98, *Mehera Nîâyasta* without translation; folios 98—107, *Srôsh yastî* without translation; folios 107—115, *Gôsh yastî* without

translation ; folios 115—120, *Dîni yasti* without translation;—folios 120—122, various duties to be performed or auspicious works to begin on each day of the month, in Gujeràti; folios 123—143, *Paitêti* (पइतीती पापप्राश्चत्यत्तणि व्यक्ति) with Sanskrit translation; folios 143—149, *Niranga Dhûpnî* (नीरंग धूपनी लिषी) with Sanskrit translation, without the names of saints ; folios 149—152, *Âfrîgân Ardâfarvash* with the *Dîbâcheh* in Sanskrit translation and benediction beginning with *Chîthrem Buyâd* all with Sanskrit translation ; (See the last piece in this Part I.); folios 153—154, आतसभस्मअपसमारणीयं [अपसारणं] in Sanskrit ; folios 154—164, Gahambâra tanî â [गहंबारतणी आ०] *i. e. Âfrin i Gahambûr* with Sanskrit translation begining from पंचाच चथ्वरे सतेमच ; folios 164—173, several Nîrangs, Namaskârs, tââvids, & Bâjs, some of them with directions in Sanskrit; about thirty folios of Pâzend-Sanskrit glossary *seconda Manu.* (See Part VII.); about eight pages of sundry prognostications in Sanskrit; folios 173—186 *Sirôza* ; names of fires, *nasks* &c., *Yathâ ahû vairyô 1200* and *Ashem vôhû 1200;* all without translation. (See Part VI.)

8. EMU_2—L. 8. Br. $6\frac{7}{8}$ Th. $0\frac{1}{2}$. a good manuscript belonging to Ervad Maneckji R. Unwala, defective at both sides, having only folios 10—168. Contents :—

Folios 10—13, *Meher Nyâish* untranslated : folios 13—25, beginning of Pérâma Iashti from the definition of Avesta; *Nyâshtê Khurashed* with Sanskrit and Gujeràti translations, beginning from *ezh hamâ gunâh* and ending with *Hazangrem Baeshazanâm*; folios 26—29, *Mâh Nîâsht*, with Sanskrit & Gujerati translations without the appendix *Dasta amem* &c.; folios 29—38, *Âtash Nîâshti* with Sanskrit & Gujeràti translations ; folios 38—41, lost ; folios 42—54, *Hormazd Yasht* with Sanskrit & Gujeràti translation, without the appendix *Nipâyôish Mashîm* &c.; folios 54—55, *Haptân Yasht*, untranslated only one folio, the rest 3 of the following folios lost up to folio 145; folios 145—146, *Srôsh Yasht* untranslated ; folios 146—151, *Rashnê Yasht* untranslated ; folios 151—168, *Fravasht Yasht, i. e.* Farvardîn Yasht §§ 1—95 untranslated, and then strangely enough the Yasht is closed and the Râm Yasht commenced !

9. EMU_3.—L. $6\frac{7}{8}$. Br. $5\frac{5}{8}$. Th. $0\frac{1}{4}$. a small-sized manuscript belonging to Ervad Maneckji R. Unwala, containing the following pieces :—

Hivmravâ, a Persian piece describing the fifteen virtues requisite for a priest.—दस्तूरआनस्य आफ्रंगानस्य अविस्तार्थः; आशीर्वादःराज्ञाम्; आफ्रंगान अरदाफ्रउअस अविस्तार्थः; गहंमबार आफ्रंगान अविस्तार्थः defective in the greater part, all these âfringâns are with Sanskrit and Gujeràti translations.—Yasnâ, chapter 43 §§ 1—13 with Sanskrit and Gujerât translations.

10. EMU_4.—L. $9\frac{1}{4}$. Br. $5\frac{3}{8}$ th. $\frac{7}{8}$. a modern manuscript, unpaged, belonging to Ervad Maneckji R. Unwala. It contains :—

Khurshed Nyâish with Sanskrit and Gujeràti translation ; *Mâh Nyâish* with Sanskrit and Gujeràti translation ; *Hormazd yasht* with Sanskrit and Gujeràti translation without the appendix *Nîpâyoish Mashîm* ; *Patîti* or प्रायश्चित्त्य [०त्त] वचनम् with Sanskrit and Gujerati translation, defective, only up to *vakhshê vakhshân gûnâh* ; *Niranga Barashnûm dêvâtani* in Gujeràti ; नीरंग आतस प्रतिष्ठातश्च in Sanskrit and Gujeràti.

11. $NMRL_1$—L$9\frac{3}{8}$. B$9\frac{1}{4}$ TH. 1. a modern manuscript, unpaged, belonging to the Navsari Meherji Rânâ library. It contains:—

Khûrshed Nyâish with Sanskrit and Gujeràti translations ; *Mâh Nyâish* with Sanskrit and Gujeràti translations; some folios containing *Âtash Nyâish*, with translations lost; *Hormmazda Iasta* with Sanskrit and Gujerati translation, without the appendix

Nipâyoish Mashîm.. Patîti or प्रायश्चित्यवचनम् with Sanskrit and Gujerâti translations, defective, only up to *Uem-na-gazid.*

Group B.

12. *TDA*$_1$.—L. 7. Br. 5. Th. $\frac{1}{8}$. Loose folios only from 63—77 of Khordeh Avestâ, belonging to the late Tehmuras Dinshaw Anklesaria, containing :—

Folios 63—65, last part of the Pâzend Pêmânî; folios 65—68, Sanskrit Âshîrvâd Pêmânî, wherein the year is written संवत्सरेषु पंचदशशतेषु *i. e.* not later than at least 360 years; folios 68—70, the marriage *Tandarôsti duâ*; folios 70—72, Pâzend names of the thirty Rôjs; folio 72, a *Taavîd*; folio 73, the formula for slaughtering a *Gôspend* or domestic animal for sacrifice; folios 74 and 75, the ceremony of consecrating *Varasiyô* (sacred white bull) in Gujerâti; folios 76—77, part of the ceremony of carrying and exposing a dead body into the tower of silence in Gujerâti.

13. *EMU*$_5$.—L. 9$\frac{3}{8}$. Br. 6$\frac{1}{8}$. Th. 3$\frac{1}{4}$. a complete and exhaustive modern Khordeh Avestâ, undated, belonging to Ervad Maneckji R. Unwalla, containing Sanskrit Âshîrvâd with the date संवत्सरेषु सप्तदशशतेषु *i. e.* not later than at least 160 years. It contains:—

Names of 21 nusks; Avestic alphabet, Irânian and Indian; Yathâ Ahû Vairyô, Ashem Vohû, Hormazd Khodâe, Srôsh Bâj, Hôsh Bâm, Khurshed Nyâesh, Meher Nyâeshta, Mâhbôkhtâr Nyâeshta, Arduisûr Bânû Nyâesht, Âtash Behrâm Nyâesht, Duâ Nâm Sitâyashni, Pateti Âdarbâd Mârâspand, Pateti Khûd, Pateti Rûânni, Petetî Irâni, Dhûp Nîrang, Âfrangân Dahmiânnû, Âfrangân Gâthâbiônu, Âfrangân Gahambârnû, Âfrangân Sarôshnû, Âfrangân Rapithvannû, Âfrangân Avardâdsâlkhûdâe, on the Khôrdâd Roj of Farvardin month, Âfrangân Tiryânnû, Âfrangân Meher Roj Meher Mâhnû, Âfrangân Âvân Roj anê Âvân mâhnû, Âfrangân Âdarroj anê Âdar Mâhnû, Âfrangân Farvardin Roj anê Âdar Mâhnû, Âfrangân Bahman Roj anê Bahman Mâhnû, Âfrangân Aspandârmad Mâh anê Aspandârmad Rôjnû, Âfrangân Avardâdsâlgâhnû, on the sixth roj of Aspandarmad Mâh, Âfrangân to be recited from the day Âstâd to the day Anêrân of the Sapandârmad Mâh, Âfrangâns to be recited by the new Nâvar on the first, second, third and fourth day. Âfrangân in the first three days after the death of a person.—Âfrîn-e Dahmiân, Afrîn-e Haft Amshaspand, Âfrîne Gahambâr, Âfrînê Miazd, Âfrînê Rapithvin, Âfrine Zarthosht Aspantmân; Dûâe Behrâm Varjâvand Pâdshâhe Dîn-e Mâzdayasnân.—Pâvî of Gahambâr, Âfrîne Ashôân;—Âshîrvâd Zend (*i. e.* Pâzend); Âshîrvâd Hindvî, (*i. e.* Sanskrit); Dûâ Âshîrvâdnî. *Nekâhe dîgar* (*ke*) *dar ravâyet ast* (another form of marriage which is given in the Ravâyat); *Pemânî Âshirvâdnî bîjî Duâ je garibone padhechhe tê* (another marriage benediction which is recited on the poor).—The Yashts, from Hormazd Yasht up to Zamyâd Yasht as are found in published Avesta books. Yasht-e Hôm; Yashte Vanant.—sirôzâ Lûhûḍâ, *i. e.* smaller sirozâ; sirôzâ Vaḍâ, i. e. greater sîrozâ.—The five gâhs; Vispa Humata.— *Bâj jamvânî Behdînnî*; *Bâj jamvânî Herbadnî*; *Bâj peshâb tathâ feri javânî*; *Bâj shîrnî Mithâî ijvânî*; *Bâj vanantnâ Darûn kâpvânî*; *Bâj Ashem Vôhûnî dan pânchnî*; *Bâj Yathâ Ahu Vairyônî dan pânchnî*; *Bâj sargôsal Karvâtani*; *Bâj muânê sanjogvânî*; *Bâj pâêdasê muânî jâê tê.*—Namaskâr, of the lamp, of the Dakhmâ, of the hill, of the cattle, of the town and the city, of the four sides to be recited after the Khurshed and Meher Nyâêsh; of the *Mâchi*, *i. e. Dôslâ* or *Muktât*; of the sea, the river, the well, the lake, or the tank.—Duâ or Nirang to be recited after Hormazd Yasht; Duâ or Nirang to be recited after Srosh Yasht

Duâ-e Sukrânâ, *i. e.* thanks.—The rejoicing words of souls in heaven; the repenting words of souls in hell.—Nirang to be recited after sneezing; Nirang to drive off black magic; Nîrang to be recited after bathing; Nirang to preclude the advent of black magic; Nirang to preclude the attacks of highwaymen; Nirang to be written and tied to a tree in order to ward off from it the injury from noxious animals; Nirang for getting success in a good intentioned object; Nirang to remove sickness and disease; Nirang for lessening the pains of a woman at the time of child-birth; Nirang to ward off cattle-plague; two Nirangs to be recited one before and another after going to bed. *Nirang lâya khândvânî* to be recited thrice while repeatedly dipping a knife-blade in a pot of oil mixed with water. [What was the object of this Nirang cannot be ascertained] (See p. ५३ of this Part 1.). [From here the folios 395-398 are lost. They contain, as appears from the contents of the book, the following:—*Nirang kesh parhej karvâtanî; Nirang nakh tathâ dâtan parhejvânî;* Nirang to be written as a tâvid to remove any disease or difficulty or evil eye; Nirang to remove the head-ache and any other sickness. Nirang to remove hemichrania; Nirang to remove black magic, witch, ghost, goblin, &c.; Nirang to remove fever, (see p. ५४ of this part 1.); *Nirang setânbâjî parhezvânî;.....;* Nirang to be recited for removing the fevers of children; Nirang to slaughter a domestic animal or bird; Nirang to cut the kusti and the garments; Nirang to be written in Pahlavi characters on the fifth day of the month Aspandârmad to be stuck inside the door; Nirang to consecrate sand on the fifth day of the month Aspandârmad to sprinkle in the house in order to ward off the injuries of noxious animals; Nirang to be recited on a leper (see p. ५४ of this part 1.); Nirang to remove black magic; another Nirang to remove black magic; a third Nirang to remove black magic [These three Nirangs are those which are recited after the Ardibehsht Yasht, the Hôm Yasht and the Vanant Yasht respectively]. *Nirang-e dastshô i. e.* the formula recited before rubbing cow's urine on the hands, face and feet at the time of rising from sleep; Nirang to be recited with closed lips before finishing the " Geh-sârnû, *i. e.* the funeral recitations; Nirang to be recited by the Nasâsâlâr *i. e.* at the time of depositing dead bodies in the Dakhmâ. It follows the recitation called " *Dasturî* " and must be recited with closed lips. Nirang to be recited after the Meher Yasht or any other Yasht. Another Nirang to be recited after any Yasht. Another short " *Âfrîn-e shash Gahambâr:*"—the pedigree of Zartôsht, the names of the pedigree and descendants of Zartôsht. The *kalmâ* of Zartôsht, *i. e.* the confession of Zoroastrian faith; another *kalmâ.—Rasamhâ-e Bêhdinân i. e.* the customs of the *Behdins.* The *Tandarustî, i. e.* the benediction beginning with the word "*Tandarustî.*" The " *Dasturî,*" a short Pâzend formula to be recited with closed lips after the " *Barashnûm* " and after placing the dead body in the Dakhma; The seven " *Hamkârâs,* " *i. e.* the *Yazatas* working with seven *Amshâspands.* Names of the twelve *Yazatas* adored in the ceremony of " *Hamâst.*" Efficacies of the thirty heavenly beings, each while presiding over each day of the month. The recitation and ceremony of the " *Gêhsârnu,* " *i. e.* funeral rites. The numbers of " *Yathâ Ahû Vairyô,* " to be recited on several occasions.

14. K_5.—L. 10, Br. 6$\frac{7}{8}$, Th. 2, a manuscript belonging to Dastur Kaikhusru Jâmâspjee Jâmâspâsânâ, written in Samvat 1710; its hand-writing is bold big *Nâgarî* beautiful character. It contains Khordeh Avestâ with Gujerâti transhation.

Folios 1—7 *Nirang-e kusti bastan* with the first part translated into Gujerâti and the last into Sanskrit. Folios, 7—16 *Srôsh Bâj* (wherein the formula of time is *ushahina*) with sanskrit and Gujerâti translation; folios 16—24, *Hôsh-bâm* with sanskrit translation; folios 24—44, *Khurshed Nyâish* with Gujerâti translation; folios 44—50, *Mâh Nyaish*

with Gujerâti translation without the translation of the appendix *dasta anem*; folios 50—56, *Arduisûr-bânu Nyâish* with Gujerâti translation; folios 56—69, *Âtash Nyâish* with Gujerâti translation; folios 70—76, *Nâm sitâyashne* with Gujerati translation; folios 76—113, *Patêt-e Pâzend* with Gujerâti translation ; folios 113—116, *Dhup Nirang* (नीरंग ईवाद करवा तणीना अर्थ) defective folios 119—121 being lost, with Gujerati translation and without the names of saints. Folios 122—124, *Âfrangân-e Dahmidn*, defective in the beginning, with Gujerâti translation. Folios 125—128, *Âfrîgân Gâthâ panji*, with Gujerâti translation. Folios 129—141 *Âfrangân Gahambâr* with Gujerâti translation; folios 141—152 *Pêmânî Pahlavî Âshîrvâd* with Gujerâti translation wherein the year of the book is A. Y. 1023; folios 152—161 *Sanskrit Âshîrvâd* with Gujerâti translation wherein the Samvat is written 1710; folios 162—176 *Hormazda Iasta* with Gujerâti translation without the appendix *Nipâyôish mashîm*; folios 177—184 the one hundred and one names of God with Persian explanation written with Gujerâti characters. Folios 184—309 some extracts of Ravâyats translated into Gujerâti; Folios 309—313 some Persian verses by Barzor Kâmdîn; folios 314—319 miscellaneous pieces, defective, in the end colophon lost, everything written throughout with Gujerâti characters.

15. K_6.—L. 9¾ Br. 5⅝. Th. 1¼ Khordeh Avestâ with Gujerâti translation, containing Sanskrit Âshîrvâd, bearing the dates A. Y. 1041 = Samvat 1755. Colophon Rôj Âvân, Mâh Averdâd, sâl 1068 A. Y.....Samvat 1755 (?). Rôj Khôrshed Mâh Averdâd, Pôs sud dasam Âdityê.....Ervad Mânek Rânji Kaḍuâ has ordered this book to be written for him. The writer is Ervad Thutha Nauroz, a desecendant of Mobed Hormajdîar Ervad Râmyâr.

16. EMU_6.—L. 9½. Br. 5⅛. Th. 1¾. a modern but very accurate leather-bound MS. of Khordeh Avestâ, folios 223, written by a competent man at Navsari, belonging to Ervad Maneckji R. Unvala; In the Sanskrit Âshîrvâd we meet with संवत्सरेषु सप्तदशशतेषु. Colophon lost.

17. EMU_7.—L. 7¾. Br. 5⅞. Th. 1½. a well-bound accurately written modern MS. belonging to Ervad Maneckje R. Unvala, is defective on both sides. Its contents are as follows:—

Nirange Kusti Bastan; *Sarosh Bâj*; *Hoshbâm*; *Khurshed, Meher, Mâh, Ardîvisûr Bânô, and Âtash Behrâm Nyâyashes*; *Hormazd, Haft Amshâspand, Ardîbehesht, Avêrêdâd, Khurshed, Mâh, Gôsh, Sarosh Hâdokht, Behrâm, Dîn, Âstâd, Hôm, and Vanant Yashts*; *Patet Pashêmânî, Khwad Patet, Patet-e Irânî, Patet-e ashoân, i. e. Patet-eRôânî, Nirang-eBoêdâdan.* It is note-worthy that this Khordeh Avesta contains the names of saints, which are as follows:-Zarthost Spentamân, Esatvâstre Zarthushtra, Urvarature Zarthushtra, Khorshedchehre Zarathushtra, Dogdô-e Paoroshasp, Maedyômâhe Ârâst, Paoroshasp-ePêtêrasp, Paêtêrasp-e Urvadaspa, Urvadaçp-e Hachadaçp, Hachadaçpe Chekhshnûsh, Chekhshnuîsh-e Paetarçpa, Paetaraçp-e Hardarashnê, Hardarashnê Hardâr, Hardâr-e Spentamân, Spentamân-e Vaedisht, Vaedisht-e Aizîm, Azîm-e Razisnê, Razisnê Dûrasarûn, Durâsarûn -e Manuchêhêr, Manuchehêr-e Erach, Erach-e Farêdûn, Farêdûn-e Âthwiân, Jamshed-e Vivanghân, Tahmûr-e Vivanghân, Rustom-e Zâl, Zâl-e Sâm, Sâm-e Narimân, Narimân-e Kereshâsp, Hoshang-e Gaiomard, Bahman-e Aspandiâr, Aspandiâr-e Gushtâsp, Gûshtâshp shâh Lohrâshpashâh, Jâmâsp-e Hakîm, Ardâê Vîrâg-e Ardâfarvash, Âdarbâd-e Mârâspand, Movad shâhpur Movad sheheriâr, Movad Harmazdiâr Ervad Râmyâr, Movad Neriosengh Daval, Ervad Maherpanâh Ervad saroshyâr, Ervad Mehrwâr Ervad Khushrô, Baîn Pendata [બાણ or બાદ પંડિત ?] Shôbhana Pendata, Shôbhana Pendata Zesal

[જેસલ ?] Penḍata, Chitrû Vohuru [વોહરા ?] Bahirâm Vohuru, Behdin Bahman Behdin Mâneck, Behdin Manocheher Behdin Bahman, and hamâ Fravashê Ashwân, *i. e.* all souls of the holy.—*Âfrangân-e Dahmiân, Âfrangân-e Gâthâbiô, Âfrangân-e shash Gahambâr;—Âfrîn-e shash Gahambâr, Âfrîn-e Dahmiân, Duâ-e-Buzôrgân, i. e.* Panâm-e-Dâdâr &c,—*Âfrîn-e Haft Amshâspand;—Paêmâni-e Aval i. e.* Pâzend marriage Âshîrvâd, along with Duâ-e-Buzorgân, *Âshîrvâd* Sanskrit along with the *Tandurusti* following the same.—*The five Gâhs, Hâvan, Rapithvina, Oziran, Evesruthrem & Hôshan. Nâm Sitâyashnê, Nirang-e Yâdâdârî, &c.* to be recited after the Hormazd Yasht; *Vîspa Humata; the larger Bâj i. e.* the longer grace before meals, *the smaller Bâj,* that is the shorter grace after meals; the *Nirang* to be recited after answering the call of nature; *the Sena Bâj, i. e* the formula to be recited before going to and after rising from sleep. The *Nirang* to consecrate sweetmeat; *Nirang* લાગ ખાંડવા તણું *i. e.* the formula of pounding લાગ (see p. ૫૩. of this part I); *Nirang* to remove aside hairs and nails in a pit; *Nirang* to be written on a '*tâvid*' against evil eye; *Nirang-e Shaetânbâzi:—Namaskârs, (1) of the lamp, (2) of the Dakhmâ, (3) of the herds of cattle, (4) of the town while entering the gate of it, (5) of the sea, river, well, lake, and tank; (6) of the Mâchi (i. e. Muktât).* It is to be noted here that the last namaskâr is described as follows:—*Ezh hamâ gunâh pateta pashaemânom ∴ ashâunãm vanghuîsh çûrâō çpentâo fravashayô yazamaidê* (then with closed lips) मुक्तात्मानाम् उत्तमानाम् साधकानाम् गुरुतराणाम् वृद्धयः आराधये. (then with the mouth opened) *ashaonê Ashem Vohu one* (to be recited thrice); Ahmâi Raêscha, &c. Of all the Parsi sacred recitals, whether with closed or open mouth ; this is a solitary example where a Sanskrit sentence is employed ! The *Bâj of 1200 Ashem Vohus* to be recited daily on the Panje-e keh; *the Bâj of 1200 Ahunvars* to be recited on the Panje-e Meh; enumeration of five kinds of fire or heat; *Duâ-e Sarosh Izad* to be recited after the larger Sarosh Yasht; *Nirang to cut the Kusti; Nirang* to be recited at the sight of a leper; *Nirang* to be recited after sneezing; *Nirang* to be recited after bathing; *Nirang* to be recited to remove the pain in the eye; *Nirang* to be recited to cure the head-ache; *Nirang* to defeat black magic. Here the manuscript has lost the last portion.

18. *EMU*$_8$.—L. 10 $\frac{5}{8}$. Br. 9 $\frac{1}{4}$. Th. 3$\frac{1}{4}$. a complete and exhaustive Khordeh Avestâ having 407 folios, belonging to Ervad Maneckji Unvala; scribe Mobed Jamshed bin Kaikôbâd bin Jamshed. In the Sanskrit Âshîrvâd we meet with संवत्सरेषु सप्तदशशतेषु. Colophon at folio 362,Rôz Dîn Mâh Spandârmad Sâl 1078 A. Y. It is by far the most comprehensive MS. of all the Khordeh Avesta I have examined. Its contents are as follows:—

Avestic alphabet; Ahunvar; Ashem Vohû; Kalmê-e Zartôsht; Nirang-e kusti baçtan; Sarosh Bâj; Hoshbâm; Khurshed, Meher, Mâh, Ardûisur, and Atash Nyâyashes; Nâm sitâyashni; Patet Pashemânî; Patet Ruânî; Patet Irânî; Patet-e khud; Dhup Nirang; Dibâchê Âfrangân; the 30 khashnumans of Âfrigân, from Ahurmazd to Anerân Izad; the Âfrângans of Burzô, Hôm, Dahmân, Pantha, Neriosengh, Haptoirang, Vanant, and Haft Amshâspands; the Âfringâns of Gâthâbio and the Gahambârs; the Âfringâns of Rôj Safandârmad Mâh Fravardin after midnight; the Âfringân of the Khordâd Sâl day; the Âfringans of the Jashans of Roj Farvardin Mâh Farvardin, the Tîryân, the mehergân, the Âbângân, the Âdargân, the Rôj Farvardin Mâh Âdar, the Rôj Khorshed Mâh Dae, being the anniversary of the prophet Zartosht, the Bahmanyân, and the Asfandârmadgân; Nirang-e Pahlavi to be written on the day of Sapandârmadgân in order to be stuck inside the door; the Nirang to consecrate and fumigate five articles in the house, viz. wild rue, the goat's horn, cottonseeds, olibanum or frankincense and 'gafrân' of camel [Saffron ?] [According to others leaves of garlic and rapeseed were also burnt] in

order to scare away noxious animals such as ants, grasshoppers, snakes, scorpions, gnats and others; Nirang to consecrate sand on the same day to be sprinkled in the house for the same purpose; the Âfrigâns of Rôj Khordâd Mâh Sapandârmad, Rôj from Astâd to Anerân Mâh Spandârmad, Rôj from Ahunvadgâh to Vahishtôyasht Gâh; the Âfrigâns of Nâvar on the first, second, third and fourth days; the Âfrigân for the first days after death as well as the *Zindeh-ravân*; the Âfringân-e Rapithvin to be recited on two days in the year, one on the Roj khôrdâd [?] [Rôj Ardibehesht] Mâh Fravardin and another on the Rôj Mârespand [?] [Rôj Anerân] Mâh Meher; the Âfringân of Minô Mârespand on the Rôj Mârespand Mâh Sapandârmad; the Âfringân of Sîrozeh.—Âfrîns of Dahmân or Ardâfarvash, of Panâm-e-Dâdâr [otherwise called Âfrîn-e Buzorgân], of Hafta Amshâspand [otherwise called, of hamkârâs], of the six Gahambârs; Afrîn-e shash Gahambâr Pâvî; Âfrîn-e Âshôân and Afrîn-e Shâh Varjâvand; Âfrîn-e-Miazd; Âfrîn-e Zartôsht Aspantmân on Shâh Gushtâsp; another Âfrin-e Behrâm Varjâvand Pâdshâh-e Dîn; Âfrîn at the time of betrothal as is in vogue in Irân; another Âfrîn of the same occasion; Pêmâni Pahlavi *i. e.* the Pâzend Âshîrvâd of marriage wherein the year of Yazdejard is written "1000 and so and so"; Âfrîn-e-Rapidhvin;—from this it appears that the MS. is later than A. Y. 1000. Âshîrvâd Sanskrit; The five Gâhs, Hâvan, Rapithvin, Ojiran, Evesruthrem, Ushhin;—The Yashts from Hormazd Yasht to Zamyâd Yasht as are met with in the Khordeh Avesta; the Hôm Yasht; the Vanant Yasht.—Names of thirty days and the seven Hamkârâs; names of the twelve Izads of *Dwâzdeh Hamâst*; two Nirangs, one before going to bed and the other after rising from sleep.....The Nirangs to remove the hair, nails, cleaning the teeth &c; Vispa Humata; Nirang to cut the new Sadra and kusti; Nirang to slaughter an animal for Sacrifice. The above-mentioned Nirangs to be written and stuck inside the door as well as the fumigation &c. on the fifth Rôj of spandârmad Mâh, which day is also called *Noroz-e Dariâî i. e.* the new year's day of mariners, or *Jashan-e Burzigarân, i. e.* the festival of agriculturists; the above-mentioned Nirang to consecrate sand to be sprinkled in the house on the fifth Roj of the month Spandârmad. Rasmhâ-e Behdinân, *i. e.* the description of the customs of Behdins, ceremonies and recitations on the Farvardagân days along with the days upto the Khordâdsal; the Nirang of 1200 Ashem Vohû to be recited every day from the Rôj Âstâd to the Rôj Anêrân of the Sapandârmad Mâh; the Nirang of 1200 Ahunvars to be recited every day from the Gâh Ahunvad to the Gâh Vahishtoisht; the Nirang to consecrate sweetmeat;—A chapter describing the customs of Bêhdins, (1) *Avardâd sâl gâh*, also called *Naôrôz-ê Zâvalî* or *Naôrôz-e Dariyâî* on the Khordâd Rôj of Spandârmad Mâh; (2)*Mâchi* or *Hûrk* from the day Âstâd of the Spandârmad Mâh upto *Vohishtôisht Gâh*; (3) *Naôrôz-e Bûzorg* on the Rôj Ahurmazd Mâh Fravardîn; (4) *Khordâd sâl* also called *Sâl Khodâ* or *Naôrôj Khvadâî* or *Naôrôj-e Khûrdâî* or *Roj-ê Barât* on the day Khôrdâd, month Fravardîn. The Nirang of 1200 *Ashem Vohûs* to be recited daily from the Rôj Âstâd to the Rôj Anerân of the spandârmad Mâh. The Nirang of 1200 Ahunvars to be recited daily from the Ahunvad Gâh to the Vahishtôisht Gâh. Nirang to consecrate sweetmeat. Nirang લાગ ખાંડવાની *i. e.* the formula of pounding લાગ. Its purpose is described thus in Gujerâti:—"When a person has eaten some heavy food and when there is pain in the belly on account of something remained in it, then one shall take a little water and sweet oil in a porringer and he shall stir it with the blade of a knife, reciting the formula thrice; afterwards he shall pass and repass the porringer on the belly where there is pain. Then he shall throw away the contents of it in a remote place unfrequented by men. The Bâj of Ardibehesht should be re-

cited in this Nirang." (see p. ५३ of this Part I.). Namaskâr of bovine and other domestic herds. Nirang to be recited after sneezing. Nirang to be recited to remove the black magic causing abortion or barrenness in women. The same is also recited at the sight of a leper (see p. ५४ of this Part I.). Nirang to consecrate a string of seven threads twisted by a virgin on which eight knots are tied while reciting it and which is then given to be wound round the waist of a woman to remove the evil effects of black magic on her pregnancy. It is called the Nirang of *Bhârdorî* [Persian *bârdârî* pregnancy ?]. The same to be used when a person is bewitched (see p. ५३ of this Part I.). *Ushtavaiti, i. e.* the expression of joy by the souls of the holy in heaven; *Kimâm gâthviâm, i. e.* the lamentations of the souls thrown into hell; three Nirangs recited while killing frogs, serpants and ants respectively: Nirang to be recited when there is the fear of thieves and highwaymen; Nirang to be recited on the road or any place where there is some cause of fear; Nirang to remove the evil effects of black magic, sorcery and so on ; Nirang to acquire the friendship of men and governors and kings and one's own wife. This last one is to be tied on the left hand (see p. ५३ of this Part I.). Nirang to remove different sorts of fevers, boils, cancers, diseases of the throat, abscess in the axilla, disorders of the blood, head-aches, black-magic &c. This is to be tied on the left hand (see p. ५४ of this Part I.). Nirang to be written on a *tâvid*, and tied on the left hand of a child that it may grow wise and obedient to the parents ; a *'tâvid'* to be written and tied on the left hand of a refractory wife who does not go to the house of her husband and runs away; Nirang to be written on a *'tâvid'* and tied on the head in order to remove the pain in the eyes. Another Nirang to be written and tied on the left hand to remove the head-ache. Nirang to be written on a *'tâvid'* and tied on the left hand of a child who is under the spell of an evil eye, who is not in proper senses, who is much crying, and so on. Nirang to be written on a *'tâvid'* to be tied on the head, cheek, or left hand of a person who is under the spell of a ghost, witch, Satan &c., and is consequently turned idiotic and senseless, who does not follow rightly the observances of religion and who is not generally in sound condition of mind. Nirang for closing the mouths of noxious animals. It is to be recited seven times on a string made of four green and three white threads twisted together. Nirang "*dastsho*" early in the morning, *i. e.* the formula recited on the cow's urine to be rubbed on the face, hands and feet in the morning. *Namaskâr* to the four points of the compass or four quarters of the earth to be recited after the recital of Khurshed and Meher Nyâyashes as well as at the time of entering one's own city, or nearing one's own house; this *Namaskar* was believed to get success; thirteen Ahunvars to be recited at the end of a journey, while entering the gates of a town as well as while returning to one's own town.—Namaskâr, (1) that of the lamplight in the evening, (2) that of the sea, river, well, lake, &c, (3) that of the tower of silence,(4) that of the "*Mâchi of Muktât, i. e.* flowers fixed on a pile of goblets of water, supposed to be the seat of the souls of the dead during the last ten days of the year, (5) that of mountains. Nirang to be recited after bathing.—Another *'Kalama'* of Zarthosht beginning with "*dîn man gôyam, &c.*"—Various kinds of fire or heat in the universe.—the Pahlavi-Pâzend names of the twelve signs of the Zodîâc.—Wine as the revealer of the drinker's good or bad disposition.—Extracts from the Pâzend Ravâyet on Kerfê, *i. e.* meritorious deeds, more or less efficacies of Izashnê or ceremonial recitations.—Names of Nasks or religious books.—Pedigree of the prophet Zartosht.—One hundred and one names of God with their Gujerati Meanings. The same without meanings.—Dasturî recited with closed lips by the *Nasâsâlar* while depositing a dead body in a *'Dakhmâ'*, *Dasturî* beginning with "*Bûm spandârmad*, &c. recited with closed lips by the *'Nasâsâlar'* in the *Dakhmâ*

when depositing the dead body stripped of garments on the stones paved on the ground.—List of Nyâyashes and Yashts to be recited in the five Gâhs respectively.—Shares of sons and daughters in the property of parents.—Rituals of the dead in the first year, according to Ravâyets of Kâmdin Shâpur and Bahman Poojia.—The ceremony of "*Zindeh Ravân.*"—The duty of parents to entrust children to the religious preceptor for their education.— '*Dasturî*' to be recited after '*Barashnûm*' in the '*Barashnûmgâh*'; the same by the *Nasâsâlar* in the *Dakhmâ.*—Nirangs to be recited after Hormazd Yasht, Sarosh Yasht and any other Yasht; *Nirang* beginning with *Sipâs dâram* &c. *i. e.* thanksgiving to God to be recited after taking food and drink as well as on several other occasions; Nirang to be recited after '*Gêhsârnâ*'; Nirang beginning with "*Dâdâr Jehândâr*" &c. to be recited after Ardibehesht yasht or any other yasht; Nirang to be recited after Hom yasht; Nirang to be recited after Vanant Yasht; longer grace before meals to be recited by Herbads, and shorter grace before meals, recited by Behdins. Nirang to be recited after answering the call of nature; Nirang written on a "*tâvid*" to be tied on a pregnant woman for her safe delivery (See p. ५४ of this Part I.). Nirang to mitigate the pestilence among domestic herds; Nirang to close the way of black magic and fairies; Nirang to avert fear from highwaymen, thieves and treacherous women; Nirang to preclude injuries from noxious animals to plants and trees; Nirang to get success in one's own good objects; Nirang to remove sickness, diseases, and troubles from the bodies of men and women.—Detailed account of the pedigree of Zartôsht. Names and account of the children of Zartôsht.—The *Bâj* to be recited at the time of cutting the *Vanant Darûn i. e.* the big fried sweet unleavened bread consecrated on the first day of the religious year.—A fragment of a Persian Ravâyet consisting of three Persian epistles from the Dasturs of Irân in answer to several questions asked by the Parsees of Gujerât in India.

19. EMU_{9}.—L. $10\frac{3}{8}$. Br. $6\frac{5}{8}$. Th. $1\frac{1}{2}$. A MS. belonging to Ervad Maneckji R. Unwala, containing—

Visparad completed on Rôz Hormazd Mâh Bahman A. Y. 1090 in the Bandar (port) Sûhâli by the Scribe Mobed Sohrâb bin Astâ Bahman bin Mobed Aspandyâr; Nirang-e Rapithwan Iastan (1) Izashne, (2) Bâj, (3) Âfrangân, (4) Âfrîn; Âshirvâd Sanskrit written with Avestâ characters (!?); and the ceremony of Nâvar in Gujerâti.

20. EMU_{10}.—L. $7\frac{3}{4}$. Br. $4\frac{3}{8}$. Th. 1. A MS. belonging to Ervad Maneckji R Unvala.

First folios 1—39 *Gêhe-sârnâ.* Colophon Samvat 1780, Rôz Anêrân Mâh Meher, Jeth Sûd 2, Scribe Ervad Kâus Ervad Minocherji Pâvdî. Again folios 3—26 *Sirojâ;* 27—39 *Pâzand Âshirvâd;* 39—45 *Sanskrit Âshirvâd* wherein the year is not earlier than संवत्सरेषु सप्तदशशतेषु० Folios 45—49 *Tandarûsti* and several Nirangs. Folio 49 second colophon संवत् १७८० Rôj Tîr Mâh Amardâd.

21. EMU_{11}. L. $8\frac{1}{2}$. Br. 7. Th. $1\frac{1}{2}$. This is the first of the two volumes of a MS. belonging to Ervad Maneckji R. unwala. Its contents are as follows:—

The first two folios lost. Folio 3, *Nirang-e Reg Yashtan* (consecration of sand on the fifth of Spandârmad Mâh); folio 4, a Pâzend *taavid* to be written on Rôj 6th Mâh Farvardîn; *Sishôê Riman Pâk Kardan, i. e.* the purification of a person defiled by the touch of a dead body; folios 5—6, prognostications of good or bad omens such as, from hearing the voices of birds or other animals coming from different quarters,

confronting bareheaded persons, washermen, &c., interpretation of dreams; folio 7 *Barashnum gâh, i. e.* the plan of the place of washing a defiled person; folios, 8—23, good or bad omens and interpretations of dreams; folios 24—28, Satûm and Yasnâ Hâ 23; folios 29—31, contents of a lost Khorde Avesta, colophon samvat 1802, Rôj 1st Mâh 6th scribe Ervad Maneck Dustoor Palonji; folios 29—31, fragments of Saddar in Gujerâti; a few Pâzend-Sanskrit words (see part VII.); folios 32—70, Visparad, colophon Rôj Arshishvang Mâh Âdar, scribe mobed Dârâb bin Dustoor Maneckji; folio 71, one hundred and one names of God; folio 72, astrologically auspicious days for marriage; prognostications of rain from the nest building of birds; folios 73—74, blank; folios 75, how to arrange flowers in Âfrangân; sishôê; folios 76, haft=seven (or rather nine) Amshâspands (1) Dâdâr Hormazd, (2) Bahman, (3) Ardi Behesht, (4) Shehrevar, (5) Spandârmad, (6) Khôrdâd, (7) Amardâd, (8) Khôrshed, (9) Mâh; folios 77—79, fragments of 'Fâlnâmû'; years of the reigns of ancient kings of Irân, (in all 3945 years and seven months; the number of sovereigns 67). Folio 80, *Âfrangân Bâj Sôdî Nâhrôjnî, i. e.* the Âfrangân and the Bâj of the day of sôdi. This is the Khshnuman of what is called 'Avirdâd sâl gâh' *i. e.* literally Avestâ *Haurvatâto + yâiryâ hushiti + saredhaeibyo + gâthâbyo*, these being invoked in the Khshnuman. It is to be recited on the Khôrdâd day of the Spandarmad Mâh. [N. B.—I think 'Sôdî' is the Pahlavi *sadîk*=sk. शोध्य 'correction of time' in the calendar. It occurs as the last part of the word *mâhîke sadîk*, 'lunisolar' *i. e.* lunar year with the correction of time. From this I infer that the feast of Avardâd sâl gâh celebrated on the sixth day of the month Spandârmad is commemorative of intercalating time in order to make up the arrear of the pure lunar year in the civil solar year of 365 days. Compare Dînkard chapter 419, and Vendîdâd XVIII, §§ 23 Spiegel.] Folios 81—82, the Khshnuman of Avardâd sâl khûdâe to be recited on the 6th day of the month Farvardîn. Folios 83—84, Bâj of Ashem 1200, Bâj of Ahunvar 1200, to be recited on the Panji-e kêh and Panji-e meh respectively; *i. e.* the former in the last five days of the last month of the year and the latter on the five days of the Gâthâs. Folios 85—87, sundry words and Bâjs; Folios 88—94, the ceremony of Paragnâ or preparation for Ijashni in Persian. Folio 95, names of forty Yazats and fourteen saints. They are as follows:—1-30 Hormazd to Anêran + Neriôsang, Satavas, Vanant, Haftorang, Hôm, Barzô, Daham, Pantha, Chanvad, and Zarathushtra. Saints:—Gôbrû, Farêdûn, Siâvux, Agrerath, Aravîr [Ardâ Virâf?], Chandargâch, Âdercheher, Khashishibed, Gustâsp Shâh, Iân Jashni, Avân Jashni, Khumishni, Vif, & Samêd. Folio 96, the ceremony of Nâvar in Gujerâti. Folio 97, Colophon—Samvat 1807, Rôj 1, Mâh 2, Scribe Dârâb Dustoor Maneckji Dustoor Palonji. Pahlavi Khat; folio 98—101, the 11th Pargard of the Vendîdâd with Pahlavi; Colophon—Rôj Zamyâd Mâh Khordâd A. Y. 914 + 20 (?); second colophon of the copyist Samvat 1806 Roj 30, Mâh 12, scribe Ervad Darab Dustoor Maneckji Dustoor Palonji. Folios 102–104, *Nirange gômez va av yashtan i. e.* the Nirangdîn ceremony; folios 104—105, *âtash-e varharân nishâstan, i. e.* the ceremony of consecrating the Atash Behrâm (imperfect); folios 106—109, *Nîrang-e yashtan-e daremeher, i. e.* the ceremony of consecrating the fire temple; meanings of Fravarânê &c. in Persian verses; miscellaneous Ravâyets, Indian Astrology &c; folios 110—119, *Fâlnâmû* (date, savat 1806 Roj Gosh Mâh Dae A. Y. 1119); prognostications from voices of birds &c; dates of the immigration of Parsis into India:—samvat 777 left Irân, fifty years in sundry places, one hundred years in Kôhistân, fifteen years in the Isle of Ormazd, nineteen years in Dîv, three hundred years in Sanjân, fourteen years in Bânsdâ, then settled in Navsari. Folios 120—122, some *fâls, i. e.* prognostications; Names of Izads who curb the seven planets; Folio 122, a piece of Ravâyet; Folios 123—126, description of thet hirty days of

the month. Folios 126—128, prognostication from voices of birds. 127—139, the sixteen shlôkâs with Gujerati meanings (very incorrect and imperfect) (see Part VI.). Folios 140—141 Indian astrology. Folios 142—163, the story of Mazdak in Gujerati. Folios 164—169 the enigmas of Akht-e-Jâdû in Gujerati. Folios. 70—71 an extract from Ravayets. Folios 172—78, Hormazd yasht in Gujerati, colophon Roz 19 Mah 5 A. Y. 1120 samvat 1807 Falgun sud 10. Folios 178—186, an extract from Ravâyet in Gujerati.

22. EMU_{12}. L. $8\frac{3}{4}$. Br. 7. Th. 2. This manuscript is the second volume of EMU_{11}.

Folios 186—187, prefatorial Sanskrit heading of Pêrâma Iastî; 187—189, *Nirang-e Kusti bastan* with Gujerâti and partly Sanskrit translation, colophon—sâmvat 1808 Rôj 12 Mah 3, Scribe Ervad Dorab Dastur Maneckji Dastur Pahalanji; 189—201, *Khurshed Nyâish* with Gujerâti translation; 202—206, *Mâh Nyâsti* with Gujerâti translation without the appendix 'dasta amem'; 206—213, *Âtash Niâyish* with Gujerâti translation; 213—218, *Nirang-e Âfrengân* or *Dîbâcha-e Âfrangân* with Sanskrit and Gujerâti translation, without the names of saints; 218—223, *Dahmîâna Âfrangân* with Sanskrit and Gujerâti translation; 223—226, *Âshîrvâda Râjnâm* with Sanskrit and Gujerâti translation; 226—229 *Âfrangâna Ardâfarvash* with Sanskrit and Gujerati translation; 229—243 *Âfrangâna Gahambâr* with Sanskrit and Gujerâti translation; 243—260, Yasnâ, chapter IX with Persian and Gujerâti translation; 260—271, *Srôsh Yasht Hâdokht* with Pâzend and Sanskrit translation; 272—274, *Hôm Iast* with Sanskrit and Gujerâti translation; On p. 274 it is noted in Gujerâti संवत् १४७५ आतस बेहेराम संनजानथी लाया तेनी हकीकत, but no description is given; 274—276, *Ahunvar and Ashem Vôhu* with Gujerâti translation; 276—277, only the first two shlôks of Âkâ Dhâru (see Part VI.); 277, enumeration and forms of the twelve zodiacal signs; 278—287, Âshîrvâd Pâzend, Sanskrit and Gujerâti wherein the date is samvat 1808. Folio 287, Colophon Gujerâti, written with Persian characters without the mention of the year. Scribe Dârâb Maneckji Palonji Farêdunji. Folio 288, names of twenty one nasks; an extract from Vendidâd V with Pahlavi translations relating to the 'Kata' or the detached ground for the dead body placed in the house. Folio 289, eternally permanent substances corresponding to the numerals One, Two, &c. up to ten. Gujerâti translation of *Vâje Nân Khurdan*, *i. e.* grace before meals; *Yathâ & Ashêm* written with Pahlavi characters. Folio 290. Here it is noted that the exodus of Parsis from Irân into India began in the year samvat 777, then for fifty years unsettled wanderings, one hundred years in Kohêstân, fifteen years in the Island of Ormazd, nineteen in that of Div, three hundred in Sanjân, fourteen in Bânsdâ, at last in Navsâri. Folio 291, the seven angels who opposed the seven planets; the measurement of the areas of several countries; the testimonies of angels on behalf of Zartôsht before Gushtâsp; The Sag-dîd or dog-gaze. Folio 293, fourteen qualities necessary for priest. Folio 294, Names of the 12 Izads of Hamâêst; seven objects requisite in a Bêhdin's house in order to drive away Satan. They are as follows:—a musical instrument, a dog, a cock, a gôspend, a bird (?), the fire, and gurgû (?) (Persian *gurak*) a stone, whereon washers beat their linens. Folio 295 *Ustavaiti*, the joy of the pious soul in heaven; *Kîmâm gâthêâm*, the lamentations of the impious in hell, and *Aairyamâishyô*, the marriage blessings, all the three with Gujerâti translations. The seven drûjs who are the opponents of the seven Amshâspands. Folio 297, varieties of fire in the universe. *Dasturî*, *i. e.* the Pâzend formula to be recited in the tower of silence and in the Barashnûmgâh; names of three daughters of Zarathushtra and one princess Bânu Pârs, one of the daughters of Yazdejard Sheherîar; *Tandarôsti* with Gujerâti translation. Folio 298,

another *Dasturi*. Folios 299—300, numbers of Ahunvars to be recited on several occasions; what to think at binding the four knots of Kûsti. Folios 301—302, description of seven wonderful things in the palace of Jamshêd. Folios 303—309, some wise moral epigrams of the courteers of Noshirvan in Gujerâti. Folios 310—386, *Saddar Nasar* in Gujerâti. Folios 386—390, *Nirang-e Kusti* with Gujerâti translation. Folios 390—395, *Srôsh Bâj* with Gujerâti translation. Folios 395—399, *Hôshbâm* with Gujerâti translation. Folios 399—413, *Khurshed Nyâish* with Gujerâti translation. Folios 413, the ceremony of consecrating a *Darêmeher*; the sixteen qualities requisite for a priest. Folio 414, number of Ahunvars to be recited on certain occasions; *Namaskâr* or bowing to the four quarters or points of the compass with Gujerâti translation. Folio 415, *the Khshnûman of Avirdâdsâlgâh* on the Rôj 6 Mâh 12; *the Khshnûman of Haft Amshâspand Vispesâ Ardâfarvash* on the Rôj 5 Mâh 12. Folios 416—420, *Dhûp Nirang* with Gujerâti translation without the names of saints. Folios 420—423, *Âfrangân-e Dahmîan* with Gujerâti translation including the blessings on the King. Folios 425—426, *Âfrangân-e Ardâfarvash* with Gujerâti translation. 426—434, *Âfrangân-e Gahambâr* with Gujerati translation. Folios 434—452, *Hôm Yasht* with Persian and Gujerâti translation.

23. EMU_{13}. L. 7⅛. Br. 4¾. Th. 1½. A modern manuscript belonging to Ervad Maneckji R. Unwala, begining from folio 20. Its contents are:—

Folios 20—21, the Avestic alphabet, the Sanskrit heading of Perâma Iasta with Gujerâti translation; folios 21—29, *Nirang-e Kusti Bastan* with Gujerati translation; 29—41, *Srôsh Bâj* with Gujerâti translation; 41—50, *Hôshbâm* with Gujerâti translation; 50—78, *Khurshed Nyâista* with Gujerâti translation; 78—87, *Mâh Nyâish* with Gujerati translation; 87—95, *Nyâista Ardvisûra* with Gujerâti translation; 97—116, *Âfasa Nyâista* with Gujerâti translation; 116—142, *Hormazda Iasta* with Gujerâti translation, without the appendix *Nîpâyôish Mashîn*; 143—146, *Hôma Iasta* with Gujerâti translation; 146—156, *Nâm Sitâyash* with Gujerâti translation; 156—199, *Patêt* with Gujerâti translation; 199—212, *Dhup Nirang* with Gujerâti translation, without the names of saints; 212—224, *Âfringân-e Dahmîân* including the blessings on the king with Gujerâti translation; 224—228, *Âfrangân-e Gâthâ* with Gujerâti translation; 228—249, *Âfrangân-e Gahambar* with Gujerâti translation; 249—267, *Pêmânî Âshîrvad* Pâzend with Gujerâti translation, without date. No colophon.

24. $NMRL_2$.—L. 8½. Br. 6½. Th. 1. A modern manuscript of miscellaneous subjects, belonging to Navsari Meherjirânâ library, in the handwriting of the late Dastur Erachji Sorabji Meherji Rânâ.

pp. 1—10, *Nirang-e Âvô-pâdîav-yashtan* in Pahlavi characters, *i. e.* the ceremony of consecrating water and bull's urine to be used in purificatory rites, also called *Nirangdîn*. pp. 11—22, the same in Persian and Gujerâti languages.—pp. 23—28, Persian verses in praise of king Jehângir of Delhi composed by Dastoor Kaekôbâd son of Mâhîâr Rânâ.—pp. 1—3, the ceremony of taking out the ashes of Âtashbehrâm in Gujerâti; pp. 3—8, the ceremony of consecrating the *varasîo*, *i. e.* the sacred white bull; pp. 9—14, Gujerâti translation of the last piece of *Dhup Nirang*; pp. 16—30, the ceremony of consecrating the *Varasîo*, the sacred white bull.—pp. 1—31, some memoranda relating to the Âtashbehrâm of Navsari; ceremony of consecrating a tower of silence; ceremony of taking out the ashes of Âtashbehrâm; ceremony of consecrating bull's urine and water; extracts from the Nîrangestân and Ravâyets relating to the same ceremony.—pp. 1—16,

the ceremony of building and consecrating a tower of silence; the date of the Âtashbehrâm of Navsari; dates of the towers of silence of Bharthânâ, Rândêr and Bombay; date of the Dâdishet's Âtashbehrâm; date of the tower of silence of Dahviar, Jâhân-bordî and Govârak.—pp. 1—2, sundry notes; pp. 3—10, Sanskrit Âshirvâd copied from one wherein the year is संवत्सरेषु सप्तदशशतेषु; pp. 10—40, Nirang to be recited after Meher yasht; number of Ahunvars to be promised by the son of the deceased in the Uthamnâ; length and breadth of *Arvisgâh i. e.* the sanctuary of Ijashnê; how to clothe and place a dead body in the house; the ceremony of consecrating the hair of sacred white bull; the ceremony of consecrating the bull's urine and water.—pp. 1—16, Several notes relating to Dakhma and the Âtashbehrâm of Navasâri.—pp. 1—11, Avestic alphabets; Âfringâns wherein *Yâovîçâd* is recited; the date of the advent of the Âtash Behrâm from Bansda into Navsari. It is संवत १४१५. आषाड सुद ५ Wednesday Mâh shehrêvar Rôj Marespand; names of some principal persons who brought epistles from Irân.—pp. 1—53, a collection of ३५ *Nirangs, i. e.* magical spells, charms, amulets, &c; pp. 52—71, Ten Avestic charms.—pp. 1—9, sundry Jottings about the *Yâovîçâd.*—pp. 1—18 An extract from a Gujerâti letter of Dastur Framji Sohrabji Mehrji Râná of Navsari in reply to several religious questions asked by Framji Maneckji Wadia of Bombay.

25. $NMRL_3$.—L. $8\frac{3}{4}$. Br. $6\frac{3}{4}$. Th. $1\frac{1}{4}$. a modern manuscript of miscellaneous subjects in the handwriting of the late Dustoor Erachji Sorabji Meherji Râná, and belonging to the Navsari Meherji Râná Library.

pp. 1—25, the Sixteen Sanskrit shlokas with Gujerâti translation, dated Rôj 9 Mâh 4 Shehenshâhi A. Y. 1252 (See Part VI.); pp. 1—6, Pahlavi vendidâd defective; pp. 1—33, a lecture on Herbad by Dustoor Erachji in Gujerâti; pp. 1—19, a lecture on Myazd and Jashan &c. in Gujerati by the same; pp. 1—19, a lecture on Khôrdâd sâl by the same; pp. 1—19, a lecture on Darêmehêr; sundry jottings on education, Atash Behrâm &c. pp. 1—29, the ceremony of consecrating Âtash Bêhrâm; pp. 1—1 1,a lecture on Farvardegân; pp. 1—15, a correspondence addressed to the "Rast Goftar" on the subject of carrying the dead body of a Zoroastrian in a metalic vehicle; pp. 1—13 ditto; pp. 1—6, ditto; pp. 1—14, a lecture on Navzôt in Gujerâti; pp. 1—14, some moral quotations from diverse books; pp. 1—15, admonitions &c. at the Navzôt assembly; pp. 1—13, the same; some folios on the subject of clothing the dead body whether with or without the *penâm*; six pages on the subject of consecrating the *varasio*, or the sacred white bull; वेवाहस्य पद्मानी with the date संवत्सरेषु अष्टदशशतेषु.

26. EJM_1. Only six pages of Sanskrit Âshirvâd belonging to Ervad Jamshedji Sorabji Meherji Râná. No date.

27. *SDB.*—L. $11\frac{1}{4}$. Br. $7\frac{1}{2}$. Th. $1\frac{1}{8}$. a modern manuscript of Kordeh Avestâ in my own possession, containing Sanskrit Âshirvâd with the date संवत्सरेषु अष्टदशशतेषु. Colophon Rôj 29, Mâh 6, A. Y. 1159, written at Navsari by Herbad Noshirvan bin Dustoor Sohrab bin Rustam bin Maneck bin Mehernosh bin Kekôbad bin Dustoor Mâhiâr Ránâ.

28. *EMU.*—L. $7\frac{3}{8}$. Br. $5\frac{3}{8}$. Th. $\frac{3}{8}$. *Sirozâ* with Pahlavi-Pâzend-Sanskrit translation. A small book having old appearance, of thirty nine pages, belonging to Ervad Maneckji Rustomji Unwala, without date and name of the writer.

29. RBR_1.—L. $12\frac{1}{2}$, Br. $7\frac{7}{8}$. Th. 1. A modern MS. written on English paper belonging to Ervad Rustomji Bejonji Rânji. Its contents are as follows:—

Pp. 1—119. *Perâma Iasti.* The Sanskrit heading; Khûrshed Nyâyesh; Mâa Nyâyesh; Âtash Nyâyesh; Hormijda-Iasti Avistârthah; Âfrangân-e Dahmiân; Âshîrvâdh Râjnâm; Âfrangân-e Ardâfravash; Âfrangân-ê Gâhambâr; Dhûpa Niranga Avistârthah without the names of saints; Prâ[ya]schitya Vachanamityarthah, *i. e.* Patêt Pashemâni, all with Sanskrit translations.—Folios 1—5. Âfrîn-e Zartôsht on king Gûshtâsp, Avestâ with Pahlavi translation.—Folios 5—10. Hakikat-e Gayômars, *i. e.* a Pahalavi extract from Bûndaheshna, chapter 15 W. West.—Folios 1—21. The twelfth Fargard of the Vendidâd with Pahlavi, Pâzend, and Gujerâti translations.—Folios 1—15. Pahlavi Shikanda Gumânîk, the same as printed by Dustoor Hoshangji & E. W. West in 1887. Colophon in Persian:—Rôj Hormazd Mâh Fravardin Kadîm A. Y. 1225, Scribe Mobed Jamshed Ebnê Pashotun Ebnê Hormazd-iâr Ebnê Jâmâsp inhabitant of the town of Bulsâr.—Pp. 1—61. Pahlavi Ardâ Virâf.—Folios 1—21. Behrâm Yasht with Pahlavi translation.—Folios 22—35. The Pahlavi translation of pieces in the Westergaard's Zend Avestâ headed Miscellaneous Fragments and Yasht Fragment.—Folios 1—23. Farhang-e Pahlavi, *i. e.* Pahlavi-Pâzend glossary beginning with *Mouâ Khodâ* &c. the whole book has several stamps impressed, bearing the monogram of Maneckji Sorabji Ashburner with the picture of Darius Hystaspes praying before the sun and fire-altar.

30. RBR_2—L. $8\frac{7}{8}$. Br. $5\frac{6}{8}$. Th. $\frac{1}{2}$. A loose manuscript of Perâma Iasta belonging to Ervad Rustomji Bejanji Rânji throughout in old Gujerâti instead of Sanskrit. It is imperfect having only folios from 1—143. Its contents are as follows:—

The prefatorial heading in Gujerati; Nirang-e Kusti Bastan bâ Mâêni; Nirang-e Sarosh bâ Mâêni; Hoshbâm bâ Mâêni; Khurshed Nyâesh bâ Mâêni; Mâh Nyâesh bâ Mâêni; Nyâesh-e Ardui Sûr Bâno bâ Mâêni; Nyâêsh-e Âtash bâ Mâêni; Duâ Nâm Sitâyashni bâ Mâêni; Namaskâr chudesh mukh kari padhê tenâ arth; Papaiti (Patet) nâ arth; Hormijd Iasta nâ Arth; Hôma Iasta nâ arth; Dhûpa Niranga avastartha; Âfrangâna Dahmaiân arth including the blessings on the King; Âfrangâna Ardâfrauasa arth; Âfrangâna Gahambâra arth. The last is incomplete.

While concluding this long and minute description of MSS., we hope that it will furnish to the student of Parsi religion, history, manners, customs, beliefs, and superstitions several useful suggestions. It must, however, be said here for the information of the general reader that during the last fifty years many salutary changes have taken place in our Community by the beneficial effect of Western Education, and it is a matter of gratification to note that most of the superstitious beliefs and customs described above have now almost completely disappeared.

A few Notes on some peculiarities of Sanskrit handwritings.

This Collection will be printed *Seriatim* in '*Nâgari*' characters which are in vogue among us. But the old MSS. examined by me present some peculiarities of penmanship, some of which are noted down here, which will be found interesting to the student.

इ, ई and उ are sometimes written in old style, which is still current in Bengali, as ৲, ৾ and ১ respectively; *e. g.* ৲জিস্নি for इजिस्नि; মাজ্দ৾অস্নী for माज्दईअस्नी; সং১বর্ণ for सउवर्ण *i. e.* सुवर्ण; ম ১ক্তি for मुक्ति; ১ত্তম for उत्तम.

ऐ and औ are written as ा ॆ or ा ो respectively; *e. g.* न्याायेः for न्यायैः; दादो for ददौ.

औ is also replaced by अउ; *e. g.* स्तउमि for स्तौमि.

ऐ is sometimes also replaced by अई; *e. g.* सुगंधईः for सुगंधैः; पुष्पई for पुष्पैः.

य and ज as well as श and स are frequently interchanged; *e. g.* जूथ and यूथ, योति and जोति, शूर and सूर, श्रोश and श्रोस; सहाज्य for सहाय्य; जोग्य for योग्य; तेयस्विनं for तेजस्विनं.

ष is always written for ख; *e. g.* षुररोजे for खुररोजे.

छ is very often written for स्थ; *e. g.* स्छानं for स्थानं.

स्य, the genitive singular termination of words ending in अ is sometimes written as ल्य; *e. g.* गुस्तास्पल्य for गुस्तास्पस्य.

Sometimes, mostly at the end of a line, आ following a consonant is written as ~ at the top to the right of the letter; *e. g.* रक्ष~ for रक्षा.

The sign of ए (ॆ) is often written as a perpendicular line ा to the left of the consonant; *e. g.* प्रकाष्टन for प्रकृष्टेन.

Similarly the sign of ओ is written not as ो, but with two perpendicular lines one to the left and another to the right of the consonant; *e. g.* कारामि for करोमि. ओ is also written as उं; *e. g.* नइरिउंसिंघेन for नइरिओसिंघेन.

श्च is sometimes written as स्थ; *e. g.* प्रणामस्थ for प्रणामश्च.

Generally the consonant under the *Refa* (र्) is doubled; दीनेर्म्माज्दईअस्न्याः, कुर्व्वंति &c'; sometimes the consonant is also joined with र् (र्ं); *e. g.* ।नेसर्ग्रिका for नैसर्गिका, संसर्ग्र for संसर्ग.

The *avagraha* (ऽ) in some manuscripts is written as इ.

K_4 mostly uses the dental स् for palatal श and *vice-versa*, drops the *visarga* very often, and reduces the semi-vowel to their homogeneous vowels; *e. g.* सुभा for शुभा; सुन्दररुपस for सुन्दररुपःस; सुयं for स्वयं; श्रुष्टि for सृष्टि; सत्कारए for सत्कारये; मिहिराइ for मिहिराय; वृधए for वर्धय; अए for अयं.

ज्द is written in some MSS. as ह्न; *e. g.* अहुरमह्न for अहुरमज्द.

ग्र is written by some as र्ग्र; *e. g.* समार्ग्रः for समग्रैः

Sometimes न्म is written for म्म; *e. g.* सन्मार्जन for संमार्जन.

The following is a list of some more peculiarities of copyists noted by me while collating the above mentioned MSS.—

ज्ञा and ना for न्या; *e. g.* ज्ञाय or नाइ for न्याय.

इ for य; *e. g.* नाइ for न्याय.

र्द्ध for र्द्ध; *e. g.* अपरार्द्ध for अपरार्द्ध.

स्छ for स्थ; *e. g.* स्छाने for स्थाने.

र्ग्र for ग्र; *e. g.* परिर्ग्रथितं for परिग्रथितं.

ख for ष; *e. g.* मनुख्या for मनुष्या.

र्द for द; *e. g.* र्दढता for दृढता.

र्घ for घ्र; *e. g.* शीर्घ for शीघ्र.

: for ऽ; *e. g.* संभवोःपि for संभवोऽपि.

ध्न (dy) for ज्य; *e. g.* राध्नाय for राज्याय.
य for ज; *e. g.* वियर्यंच for विजयंच.
ज for य; *e. g.* जा for या.
ु for इ; *e. g.* प॰ुतरं or पइतरं *i. e.* पितरं.
र्तं for ताम; *e. g.* स्पित्र्तंपुत्र for स्पितामपुत्र.
ए for ये; *e. g.* आराधए for आराधये.
ु for उ; *e. g.* युष्मभ्यं for युष्मभ्यं.
च for त्य; *e. g.* सच for सत्य.
द्द for ज्द; *e. g.* हुर्म्मिद्दीयं for हुर्म्मिज्दीयं.
रु for ऋ; *e. g.* रुते for ऋते.
द्दत्र or क्ष for ह्ल *e. g.* पद्दत्रवान् for पह्लवान्.
ु or इ for ऽ; *e. g.* समुदितो॰ुसि or
समुदितोइसि for समुदितोऽसि.

Bombay 10th June 1906. SHERIARJI DADABHAI BHARUCHA

पारसीकधर्मादिविषयकानि संस्कृतभाषायामवतारितानि स्वल्पसंख्यकानि कतिचित्पुस्तकानि विद्यन्ते। तेषामध्ययनजिज्ञासूनां कामलब्धिरनायासेन भवेदित्यस्या पुस्तकमालायाः प्रसिद्धेर्हेतुः।

सप्तखण्डविभक्तेयं ग्रन्थमाला। तद्यथा १. पेरामईअस्तिनाम पुस्तकम् [खुर्द-अवस्ताऽर्थः]। २. इजिस्निनाम पुस्तकम्। ३. मइन्यूखर्दनामा ग्रन्थः। ४. स्कन्दगुमानीगुजारनामा ग्रन्थः। ५. अर्दाग्वीरानामा ग्रन्थः। ६. ओग्मदेचा, षोडश श्लोकाः, कुस्त्याः करणम्, चांदाप्रकाशश्च। ७. शब्दकोशावलयः।

मोबेदनेरिओसंघग्रभृतिपारसीकाचार्यैः कृताः संस्कृतलेखनयला एते किञ्चिद्विलक्षणरूपा दृश्यंते तेषां पदवाक्यरचनायां पहलवीपाजंदभाषापदवाक्यरचनानुकरणात्। तथापि स्वल्पयत्ने कृते सति विद्वत्पाठकानां नातिदुर्गमाः।

यत्र यत्र पहलवीटीकावचनानि संस्कृतभाषायामवतारितानि संति तानि मया ( ) इति वर्तुलाकृतिषु संप्रक्षिप्तानि यानिचैं अधिकविवरणार्थं मया संयुक्तानि तानि [ ] इति समकोणाकृतिषु लिखितानि।

पारसीकग्रन्थेषु देवदेवीत्यादयः केचिच्छब्दा दैत्य-राक्षसी-इत्यादिनारकात्मार्था उच्यंते पारसीकपूर्वजानां वैदिकार्यैःसह विग्रहकारणात्। तस्मात् सुज्ञपाठकैस्तदादिकारणानि विवेकेन विचार्य सार एव ग्राह्य इति प्रार्थना। अस्याः पुस्तकावलेः सप्तमखंडे सर्वे ते शब्दाः स्पष्टीकृता मया। तस्मात् स खंडः सुज्ञवाचकैरवश्यं स्वसंनिधौ धृत्वा पारिभाषिकाद्यसंस्कृतशब्दानामर्थां द्रष्टव्या ज्ञेयाश्च॥

मुम्बापुरी १० जून १९०६. शहिरिआरजी दादाभाई भरुचा

अनुक्रमणिका.

	पृष्ठ.
प्रस्तावना	१
अशेम्वोहू...	१
अहुनवर	२
"होर्मज्दखुदाइ" अथवा "नीरंगे कुस्ति बस्तन्"	२
पंच "गाह-इ-फ्रवराने"	३
श्रोशवाज...	४
होषबाम	६
खुरशेद-न्यायश्चि	८
माहइअस्ति	१३
आतशईअस्ति	१५
होर्मज्दइअस्ति	१९
दहमईआनस्य आफ्रंगानस्य अविस्ताऽर्थः	२३
आशीर्वाद [:] राज्ञां...	२५
आफ्रंगानअर्हाफ्रउसअविस्ताऽर्थः	२६
गहंबार-आफ्रंगान-अविस्ताऽर्थः	२७
धूपनीरंग-अविस्ताऽर्थः	३१
पइतीति	३४
वैवाहस्य [विवाहस्य] "पइमांनी"	४३
सीरोजा	४८
होम-ईअस्त-अवस्ताऽर्थः	५१
श्रोश-हादुख्त-ईअश्त-अविस्तार्थः	५१
नीरंग लागनि या [निष्पेषस्य?]	५३
नीरंग विद्यायाः	५३
द्वितीयनीरंगं	५३
तृतीयनीरंगं	५३
चतुर्थनीरंगं	५४
पंचमनीरंगं	५४
[षष्ठनीरंगं]	५४
नीरंगनावरस्य	५५
आतस [अग्नि]-भस्म-अपसारणीयं	५५
आफ्रीने अशोआन्	५६

खुर्द-अवस्ताऽर्थः

श्री अहुर्मज्दाय नमः सततम्[1] ॥

नाम्ना[1] सर्वांगशक्त्या च साहाय्येन च स्वामिनो अहुर्मज्दस्य[2] महाज्ञानिनः सिद्धिः शुभा भूयात् प्रवृत्तिः प्रसिद्धिश्च उत्तमदीने मॉज्दईअस्न्या[3] वपुषि च पाटवं [4]दीर्घजीवितं च सर्वेषां उत्तमानां उत्तममनसाम् ॥

इदं[5] पेरामईअस्तिनाम[6] पुस्तकं मया नइरिओसंघेनं[7] धवलसुतेन पॅहलवीजंदात् संस्कृतभाषायामवतारितम् । विषमपारसीकाक्षरेभ्यश्च अविस्ताक्षरैर्लिखितम् । सुखप्रबोधाय उत्तमानां शिष्यश्रोतृणां[10a] सत्यचेतसाम् ॥ प्रणामः उत्तमेभ्यः शुद्धमतेभ्यः सत्यजीह्वेभ्यः सत्यसमाचारेभ्यः ॥

अवस्तां[11] इति[2] अवेजस्तां[11] अवेज इति निर्मल [स्ता ?] इति श्रुति[12] [र्] निर्मलश्रुति [र्] इत्यर्थः ॥[3]

[अशेम्वोहू इति मंत्रविशेषः][4]

पुण्यं समृद्धिः उत्कृष्टतरा[1] (अत्युत्तमा[2]) अस्ति । (समृद्धिरेकैव पुण्यस्य उत्तमा । यतो या काचित् शुभा समृद्धिर्वांछते[3] [वांछयते] सा सर्वापि[4] पुण्यमध्ये[5] अस्ति) ।

शोभनं[6] अस्ति (किल तत् पुण्यमेव शोभनमस्ति) । शोभनः (किल सः शोभनः सुंदररूपो) ऽसौ[8]

---

१. FBV अहुर्म्मिज्दाय; K_1, K_2 श्री अहुर्म्मिज्दाय तथैव जरथुश्त्राय नमामि शीर्सा [cor. शिरसा]; K_3 श्री हुर्म्मिज्दाय नमः । This heading is not met with in the rest of the MSS. २. K_1, K_2, EMU_1 अहुर्मिज्दस्य; H_1 अहुरमज्दस्य. ३. K_1, K_2 माज्दिअस्न्याः. ४. H_1, EMU_1 दीर्घं जीवितम्, others दीर्घजीवितं. ५. EMU_2 इयं. ६. K_1, K_2, K_3 पेरामइअस्ति; EMU_1 पेरामइअस्त; FBV परामईअस्ति. ७. EMU_1, K_3 नइरिओ संघेन; K_1, K_2 निरिउसंघेन; H_1 नइरीओशिंघेन, FBV नइरिओशिंघेन. ८. FBV, K_1, K_2, K_3 पहलवी; EMU_1 पहिलवी. ९,१०. FBV, K_2, K_3 अविस्ता; EMU_1 अवस्ता. ११. EMU_2, H_1 अवेजस्ताइ; FBV अवेजस्ता. १२. K_1 स्तुति. FBV श्रुति.

---

१. FBV पुण्यं समृद्धिः उत्कृष्टतराः; K_1, K_2, EMU_4 पुण्यसमृद्धिः; K_4 समिर्धि or समिर्द्धि. २. FBV, H_1 अत्युत्तमास्ति. ३. EMU_2, EMU_4, K_4 वांछति [Better वांछयते]. ४. EMU_4 सर्वाय; FBV, K_2 सर्वेऽपि. ५. EMU_4 पुण्यमया. ६. EMU_1 शोभनो अस्ति; K_1 शोभनास्ति. ७. K_1, K_3 शोभनो अस्ति. ८. EMU_2 शोभनस्य (किल शोभनसुंदररूपस्य). $NMRL_1$

यः पुण्यप्रचारयिता (किल यः पुण्यं प्रवर्तमानं करोति) अतःपरः पुण्यः (किल स्वयं च अत्युत्कृष्ट-पुण्यकारी) ॥

[अहुनवर इति मंत्रविशेषः][5]

यथा स्वामिनः कामः (किल यथा अहुर्मज्दाभिलाषः) एवं आदेशः पुण्यात् यस्मात् कस्माच्चित् (किल यत् किंचित् कार्यं पुण्यं तस्य तथा आदेशः कर्तुं[6] यथा अहुर्मज्दस्य रोचते[7] नान्यथा किं[8] विशिष्टात् पुण्यात्)[8] ॥

उत्तमस्य दाते[9] [दाति] मनसः कर्मणां अंतर्भुवने अहुर्मज्दस्य । (किल तं पुण्यप्रसादं उत्तमं मनः उत्तमं मनः इति ग्वह्मनः अमशास्पंतो ददाति तेभ्यो ये [संति] अंतस्तस्मिन् कर्मणि स्वामित्वे च यत् अहुर्मज्दस्य रोचते) ॥

राज्यं च अहुर्मज्दात् तस्य (किल तेन अहुर्मज्दः स्वतनोः राजा कृतो भवति) यः दुर्बलेभ्यो ददाति पालनाम् (किल दुर्बलानां साहाय्यं पालनं च करोति) ॥

["होर्मज्दखुदाइ" अथवा "नीरंगे-कुस्ति-बस्तन्" इति पूजावचनविशेषः]

॥ ० ॥.....[10]समस्तेभ्यः पापेभ्यः पश्चात्तप्तो व्यावृत्तोऽहम् । समस्तेभ्यो दुर्मतेभ्यो दुरुक्तेभ्यो दुष्कृतेभ्यो यानि मया पृथिव्यां चिंचितितानि मया उक्तानि मया कृतानि मया प्राप्तानि मम मूलात्[10a] संभूतानि संति तेभ्यः पापेभ्यः मनसा वचसा कर्मणा च तनुना आत्मना इहलोकतया परलोकतया च स्वामिन् व्यावृत्तः पश्चात्तापेन तिसृभि[11] वाग्भिः पश्चात्तापेन अस्मि ॥

शोभनः असौ. ९. EMU_2 प्रचारइता. १०. FBV, EMU_2, $NMRL_1$ अतःपरं पुण्यम्. H_1, EMU_4 अतःपरं पुण्यः; K_3 अतःपरः पुण्यः; EMU_4 अतःप्रंपुण्यं. ११. K_1 अतिउत्कृष्ट; K_3, K_4 अतिउत्कट; EMU_4 अत्युत्कटपुण्यकरोति; EMU_1 अत्युत्कटपुण्यकारि.

---

१. Not given in FBV, H_1, K_1, K_2, K_4, EMU_2, EMU_3, EMU_4, $NMRL_1$. २. K_1, K_3 किं विशिष्टात्; EMU_1 किंविशिष्टान् पुण्यान्. ३. K_1 तं प्रसादं. ४. EMU_1 अतिस्तस्मिन् [?] ५. $NMRL_1$ स्वामित्वं.

---

१. All MSS. do not give the Sanskrit translation of the beginning of *Hormazd Khodâê*. Some give it in Gujerati. We have, therefore, shown the absence of the Sanskrit part by putting dots in the text. In several MSS. this ॥०॥ is given in the Khurshed Nyâesh, with which the book commences. २. H_1, EMU_1, K_2, K_3, K_4, EMU_2, $NMRL_1$ चिंतितानि. ३. H_1 मयि. ४. EMU_1, EMU_2, $NMRL_1$ मम मूलानि संभूतानि संति; K_4 मम मूलानि मम मूलात् संभूतानि संति; EMU_4 मम मूलात् संभूतानि संति. ५. FBV, K_1, H_1, K_2, K_3, EMU_4 व्यावृत्यो; EMU_1, K_4, EMU_2 व्यावृत्या.

॥ १ ॥ सत्कारये[1] स्वामिनं महाज्ञानिनम् (किल सानंदं करोमि) । क्षीणयामि आहर्म्मनम्[2] । यथा प्रकटकर्मिणां[12] यः अभिलाषः प्रकृष्टतरः । (अपापानाम्) ॥ स्तौमि पुण्यम् ॥ [अशेम् वोहू १ अहुनवर २].

॥ २ ॥ एहि मे सहायतायै महाज्ञानिनं ॥

(तेन[3] कामेन)[13] मज्दइअस्नो[14] ऽस्मि[3] ॥ मज्दइअस्नीं[15] जरथुस्त्रियां प्रकाशयामि (किल अंतर्जगति प्रवर्तमानां[4] करोमि) ॥ आस्तिकश्च प्रवक्ता च आस्तुवे सुमतं मनसा आस्तुवे सूक्तं वचसा आस्तुवे सुकृतं कर्मणा । आस्तुवे दीनिं उत्तमां माज्दइअस्नीं[5] परित्यक्तप्रतिवादां संन्यस्तशस्त्राम् । (इदं एतस्मात् प्रकटं यत् अप्रतिवादगुरुत्वे[16] उपरि केषांचित् न युज्यते गंतुं यश्च अप्रतिवादगुरुत्वे उपरि आयाति तेन सह प्रतिवादगुरुत्वं[17] शुद्धतया युज्यते कर्तुम्) । खुअएतुअदथवतीं[18] पुण्यात्मनीम् । (खुअएतुअदथ एतस्याः प्रकटं किल युज्यते एव कर्तुम्) । या वर्तमानेभ्यश्च अतीतेभ्यश्च महत्तरा च उत्कृष्टतरा च सुंदरतरा च । या अहुर्मज्दिया जरथुस्त्रिया (किल अनयोः स्वाधीना) ॥ स्वामिनो[9] महाज्ञानिनः विश्वां विभूतिं आस्वादयामि (किल समग्रां स्वाधीनतया अहुर्मज्दस्य दधामि) ॥ एषा अस्ति दीनेर्माज्दइअस्नयाः आस्तिकता (कृतनिश्चितां[11] परिपूर्णा) ॥

[पंच "गाह-इ-फ्रवराने" इति पंच संध्याः][19–20]

[अहोरात्रकालस्य पंच विषमभागाः कृताः संति । तेषां नामानि १ हावन २ रपिथ्विन ३ उजइएइरिन ४ अइविश्रूथ्रिमअइविगइअ ५ उषहिन । हावनसमयः सूर्योदयान् मध्यान्हपर्यंतम् । रपिथ्विनसमयो मध्यान्हकालाद् दिवसस्य चतुर्थभागारम्भपर्यंतम् । उजइएइरिनसमयस्ततः पश्चात्तारादर्शनपर्यंतम् । अइविश्रूथ्रिमसमयस्तारादर्शनादर्धरात्रपर्यंतम् । उषहिनसमयोऽर्धरात्रसमयात् सूर्योदयपर्यंतम् । तेषामधिपतित्वे प्रतिष्ठिताः पंचदेवतास्तत्तन्नामभिरेवाख्याताः स्वस्वसहचारिणीभिः कतिभिश्चिद्देवताभिः सहगता मन्यन्ते । तासां स्मरणं फ्रवरानेनामकाध्यायपठने यथासमयं अवश्यमेव करणीयं । ता इजिस्निग्रन्थस्य संस्कृतभाषान्तरे मोवेद नइरिओसंघेन यथा वर्णितास्तथैवात्र लिख्यन्ते]

" १. हाउअननाम्नीं (प्रातःसंध्याम्) पुण्यात्मकाम् पुण्यगुर्वीम् ।

साऊअंघनाम्नींच (या समं हाउअनसंध्यायाः समकार्यिणी याच यूथानि गवां प्रवर्ध-

---

॥१॥ १. EMU_1 सन्मानकृता [°त्या]. २. K_1, K_2 आहर्मिनम्; FBV आहर्मन्.

॥२॥ १. This one line is not met with in FBV, H_1, K_2, K_4, EMU_2, EMU_3, EMU_4, $NMRL_1$. २. EMU_1 omits तेन कामेन. ३ EMU_1 मज्दइअस्नोऽस्मि किल नरेषु उत्तमनरो भवामि. ४. K_1 जरथुस्त्रियं. ५. K_1 प्रवृत्तमानां corrected into प्रवर्तमानां. ६. K_1 उत्तम्माउदइअस्नीं corrected into उत्तमां माज्दइअस्नीं. ७. EMU_1 प्रत्युक्तप्रतिवादं. ८. K_1 घुअएतुअदथवतीं corrected into खुअएतुअदथवतीं. ९. K_1 वर्तमानेभ्यश्च अतीतेभ्यश्च correctly वर्तमानाभ्यश्च अतीताभ्यश्च. अतीतेभ्यः —instead of this the correct rendering would be भविष्यतीभ्यः. १०. EMU_1 omits स्वामिनो महाज्ञानिनः &c. to परिपूर्णा. ११. कृतनिश्चयता.

यंति) वीसिनाम्नीं च पुण्यात्मकाम् पुण्यगुर्वीम् (या मनुष्येषु मोइवदेषु[21] मध्ये सत्कार्यिणी उत्तमपतिषु) ।.....

२. रपिथिवननाम्नीं (मध्याह्नसंध्याम्) पुण्यात्मनीम् पुण्यगुर्वीम् ।

फ्रेदादारप्सुनाम्नीम् (या समं रपिथिवनसंध्यायाः समकार्यिणी याच्च यूथानि पशूनाम् प्रवर्धयति) जंदनाम्नीं च पुण्यात्मनीम् पुण्यगुर्वीम् (या मनुष्येषु गुरुषु मध्ये सत्कार्यिणी) ।.....

३. उजइएइरिननाम्नीम् (अपराह्नः संध्याम्) पुण्यात्मनीम् पुण्यगुर्वीम् ।

फ्रेदादारवीरनाम्नींच (या समं उजइएइरिनसंध्यायाः समकार्यिणी याच्च यूथानि नराणां प्रवर्धयति) । देहेनाम्नीं च पुण्यात्मनीं पुण्यगुर्वीम् (या मनुष्येषु मध्ये सत्कार्यिणी ये परलोकिनां भलापनापतिषु)[22] ।.....

४. अइविश्रूथ्रिमअइबिगाइअच नाम्नीं (पूर्वार्द्धरात्रसंध्यां) पुण्यात्मनीं पुण्यगुर्वीम् । फ्रेददारविस्पहूजीवरूीनाम्नीं च (या समं अइविश्रूथ्रिमसंध्यायाः समकार्यिणी याच्च मूलम् फलम् सर्वम् प्रवर्धयति) जरथुश्त्रोतिमनाम्नीं च पुण्यात्मनीम् पुण्यगुर्वीम् (या मनुष्येषु मोइवदेषु मध्ये सत्कार्यिणी आचार्याणामाचार्येषु) ।.....

५. उषहिननाम्नीं (अपररात्रसंध्यां) पुण्यात्मनीं पुण्यगुर्वीम् ।

विरजनाम्नीं च (या समं उषहिनसंध्यायाः समकार्यिणी या च संचयान् धान्यानाम् प्रवर्धयति या मनुष्येषु मध्ये सत्कार्यिणी ये नगरन्यायानाम् अधिष्ठातारः) नमाननाम्नीं च पुण्यात्मनीम् पुण्यगुर्वीम् (या मनुष्येषु गृहान्तर्वर्तिषु मध्ये सत्कार्यिणी) ।".....

[श्रोशबांज इति पूजावचनविशेषः]

॥ ० ॥.....श्रोशः[23] पुण्यात्मा दृढशरीरः आदेशपतिः चमत्कारसाधनः उच्चैस्तरसाधनः अधिपतिः स्रष्टेः अहुर्मज्दस्य संप्राप्नुयात् ॥

समस्तेभ्यः[24] पापेभ्यः इत्यादि पूर्वोक्तवत् ज्ञेयम् ॥ [अहुनवर ५ अशेम्वोहू ३ पूर्वोक्तवत्]

॥ १ ॥ प्रब्रवीमि माज्दइअस्नीं जरथुश्त्रियां विभिन्नदेवां[25] होर्मज्दन्यायवतीम् (किल मध्ये पापकर्मिणां[26] ब्रवीमि) ।

उषहिननाम्नीम् ([27]अपरार्धरात्रसंध्याम्) पुण्यात्मनीं पुण्यगुर्वीं आराधनाय[28] नमस्करणाय माननाय प्रकाशनाय ।

॥ १ ॥ १. K_1,K_4,H_1 पशुयूथानां वृद्धिकार्यिणी. २ K_4,H_1,EMU_2 सत्कार्यवती.

॥ ० ॥ १. श्रोशबाज is found only in K_1,K_2. २. K_1 corrected from चमत्कारं उच्चैस्तरः साधना.

॥ १ ॥ १. K_1,K_2 अपापकर्मिणां corrected into पापकर्मिणां according to the Pahlavi, which is *salitarân*; H_1 originally पापकर्मिणां but corrected *seconda manu* into पुण्यकर्मिणां; EMU_1, K_2, EMU_2 पापकर्मिणां; EMU_4 पुण्यकर्मिणां; $NMRL_1$ originally पुण्यकर्मिणां but corrected *seconda manu* into पापकर्मिणां. २. FBV omits उषहिन upto आदेशपतिं.

बिरजनाम्नीं च । (या समं उषहिनसंध्यया समकार्यिणी या च संचयान् धान्यानां प्रवर्धयति या मनुष्येषु मध्ये सत्कार्यिणी ये नगरे न्यायानां अधिष्ठातारः) । माननाम्नीं च[29] पुण्यात्मनीं पुण्यगुर्वीं (या मनुष्येषु गृहेवर्तिषु मध्ये सत्कार्यिणी) आ० न० मा० प्र० ॥

श्रोशस्य (पुण्यात्मकस्य) भक्तिशीलस्य दृढस्य तनोः आदेशपतेः चमत्कारस्य शस्त्रस्य स्वामिनः (अर्जहीदीपस्य[30]) आनंदनाय आराधनाय नमस्करणाय माननाय प्रकाशनाय ॥

"यथा स्वामिनः कामः" (किल यथा अहुर्मिज्दाभिलाषः) हे योते[31] प्रकृष्टं मे ब्रूहि ॥ "एवं आदेशः पुण्यात् यस्मात् कस्माच्चित्" प्रकृष्टं पुण्यात्मन् विज्ञाय ब्रवीमि । (किल सर्वं कार्यं पुण्यं एवं आदेशः कर्तुं[32] यथा अहुर्मज्दस्य कामः) ॥

श्रोशं भक्तिशीलं शुभोदितं विजयिनं वृद्धिदं पृथिवीविभूतेः पुण्यात्मानं पुण्यगुरुं आराधये (आदेशपतिं) ।

॥ २ ॥ अहुनवरं (आराधये) (स्वामिनोऽभिलाषलक्षणं) तनुप्रहरकम्[33] ॥

के मह्यं[34] महाज्ञानिन् मदीयेभ्यश्च पातारो दत्ताः (शिष्येभ्यश्च मदीयेभ्यः)

यतो मयि दुर्गतिः (आस्मोगः[35]) विदित्वा दधाति द्वेषम् (किल मया[36] सह द्वेषं दधाति मे रक्षां के कुर्वंति)

अन्यास्त्वत्तोऽन्येभ्य ग्वह्मनाच्च[37] (यत् युष्मान् वेत्ति किल मे रक्षां कुरुथ)

येषां कर्मभिः पुण्यं पालयामि स्वामिन् । (किल कार्यं पुण्यं करोमि मे रक्षां के[38] कुर्वंति) ।

तान् मे आदेशेन दीनौ प्रकृष्टं ब्रूहि । (इदं ब्रूहि यत् दीनिगुरुं गृहाण) ॥ (प्रकृष्टवाक् जरथुश्त्रस्य) ॥

के[39] विजयितया हंतारः । तव रक्षया शिक्षायाः । (किल ते शिक्षया ते दीन्या पापकर्मिणो निघ्नंति[40] रक्षां च सृष्टेः के कुर्वंति) ॥

ये संति प्रकटतया मे सृष्टये भुवनद्वये[41] गुरुतां आस्वादयितारः (आदेशं इहलोकीयं परलोकीयं च ये ज्ञापयंति)[42]

---

३. K_1, K_3 ग्रहवर्तिनिषु. ग्रहवर्तिषु corrected into गृहवर्तिषु from ग्रहवर्तिनिषु of the text. ४. अहुर्मिज्दाभिलाषः corrected from अहुर्मिज्दा आभिलाषः ५. H_1 K_1 K_3 ज्योतिःस्वरूपः K_4 योतिस्वरूपं. ६. सर्वं corrected from K_1 सर्वे. ७. पुण्यात्मानं corrected from K_1 पुण्यात्मनं which is very often the reading.

॥ २ ॥ १. (स्वामिनोऽभिलाषलक्षणं) तनुप्रहरकं corrected from K_1 स्वामिनोऽभिलाषलक्षणतनुप्रहरकं. २. प्रहरक [=पातृ] meaning guarding, protecting. ३. दत्ताः corrected from दत्तः. ४. दुर्गती corrected into दुर्गतिः. ५. ग्वह्मनात् corrected from K_1 ग्वहमना. ६. Some MSS. कुरुषे. ७. Sp. दीनिं गुरुणा ग्रह्णामि instead of दीनिगुरुं गृहाण. गृहाण corrected from K_1 ग्रहणा. ८. प्रकृष्टावाक instead of प्रकृष्टवाक्. ९. Corrected from विजयतया and K_1 हेतार. १०. Sp. तव रक्षया शिक्षायाः, $NMRL_1$,EMU_4,K_3,EMU_2,K_1,H_1 ते पातारः शिक्षया. ११. Sp. किल (ये संति) दीन्या ते पापकर्मिणो निग्रहं के कुर्वंति instead of K_1 किल ते &c. of the text. १२. Sp. प्रकटतया corrected from K_1 प्रकृष्टतया. १३. Sp. द्वयेऽपि, EMU_4,K_3,$NMRL_1$,K_1,H_1 द्वये or द्वयेन. १४. Sp. किल इहलोकीये परलोकीयेच गुरुतया गृहीतोऽस्मि.

एवं[15] तस्य उत्तमेन श्रोशस्य समागमनं मनसा । (किल[16] श्रोशस्य इति गुस्तास्पस्य[42] उत्तमेन मनसा दीनौ समागमनम्) ।

मे[17] महाज्ञानिनः तस्य (मे कामः) यस्य कामः केभ्यश्चित् । (किल[18] मे समागमनं सओशिओसस्य[43] रोचते यस्य कामः [अयं यत्] केभ्यश्चित् सर्वेभ्यः अन्यायो यस्मात् विलीयते) ॥

॥ ३ ॥ .....[43a] नमो या स्पंदारमदा[44] महत्तरा! (किल या संपूर्णमानसा पृथ्वी महत्तरा तस्यै नमः) । [अशेम्वोहू १ अहुनवर २]

॥ ४ ॥ इजिस्त्रिं[45] च नमस्कृतिं च शक्तिं च प्राणं[46] च आशीर्वादयामि श्रोशस्य (पुण्यात्मकस्य) भक्तिशीलस्य दृढस्य तनोः आदेशपतेः चमत्कारस्य शस्त्रस्य स्वामिनः । [अशेम् वोहू १]

॥ ५ ॥ अस्माकं शुद्धयश्च श्रियश्च । अस्माकं तनोरुपप्रवृत्तिः[1] । अस्माकं तनोः पीवरता । अस्माकं तनोः विजयः । अस्माकं लक्ष्मीः संपूर्णा शुभा (किल सदाचारात् उपार्जिता) । अस्माकं सहजशीलः पुत्रः । अस्माकं दीर्घात् दीर्घं जीवितम्[2] । अस्माकं अतःपरं भुवनं मुक्तात्मनां सदोद्द्योतं समस्तशुभम् । एवं संप्राप्नोतु यथा आशीर्वादयामि । [अशेम्वोहू १]

सहस्रं आरोग्यतानां दशसहस्रं आरोग्यतानाम्[47] ॥ [अशेम्वोहू १]

एहि मे सहायतायै महाज्ञानिन् ॥ उत्साहिनं च सुघटितं शुभोदितं विजयं च होर्मिज्दत्तं टालनांच या उपरि प्रवृत्त्या । (बहरामइअज्दम्) ।

आनंदनिर्भयत्वं आस्वादं च । (स ईअज्दः येन मनुष्याः खाद्यस्य स्वादुं [स्वादं] जानंति) । पक्षिण उपरिकार्यस्य विनष्टं क्रियते सर्वस्य सृष्टेः । एवं ते पक्षिणो यतः ते संति दादारस्य सृष्टेः ।

शुभं चक्रं स्वयमेवदत्तं कालः अनंतः समयो दीर्घराजा । [अशेम्वोहू १]

.....[48]एवं संप्राप्नोतु यथा आशीर्वादयामि[49] ॥

[होषबाम इति प्राभातिकपूजावचनम्][50]

॥ १ ॥ अत्र इमां वाचं [इदं वचः] आघोषयेत् । विजयितया हंतृतमं च आरोग्यकारितमं च । पंच अहुनवरम् । [अहुनवर ५ पूर्वोक्तवत् । अहुनवरं (आराधये) पूर्वोक्तवत् । के मह्यं महाज्ञानिन् पूर्वोक्तवत् । अहनुवर २ पूर्वोक्तवत्]

---

१५. H_1,K_1,$NMRL_1$,EMU_2,EMU_4 एवं सा उत्तमेन श्रोशस्य संप्राप्तिर्मनसा. १६. K_1,EMU_2, EMU_4,K_3 किल उत्तमेन मनसा सह श्रोशस्य इति गुस्तास्पस्य संप्राप्तिः सहायतया मम सृष्टौ; EMU_2 सृष्टेः. १७. H_1,K_1,EMU_1,K_3 अहुर्मिज्दः तस्य यस्य कामः कस्यैचित्; EMU_2 अहुरमज्दस्य मे सहायस्य कामः केभ्यश्चित्. १८. K_1, $NMRL_1$ किल सर्वान् कांश्चित् [EMU_2 कामान्] अभिलाषति अन्यायो यस्मात् अपागच्छति.

॥ ५ ॥ १. H_1,K_1,EMU_2, तनोः रूपप्रवृत्तिः=[correctly उपवृत्ति]. २. K_1,EMU_2 दीर्घं दीर्घतरं; EMU_4 दीर्घादीर्घजीवितं [जीवितिं ?].

॥ १ ॥ १ होषबाम is found only in K_1,K_3.

॥ २ ॥ नमस्ते चैतन्यप्रत्युषसे तेजसे ॥ अत्र तं विश्वेभ्यो महत्तरं संगृह्णामि स्वामिनं गुरुं च यं अहुर्मज्दम् ॥ शस्त्रं[51] हंतारि अदृश्ये दुर्गतिमति आहर्मने । शस्त्रं क्रोधे हिंसाशस्त्रिणि । शस्त्रं माजन्दरदेशीयेषु[52] देवेषु । शस्त्रं विश्वेषु देवेषु विभ्रमकरेषु ।

॥ ३ ॥ वृद्धिदानं[53] स्वामिनो महाज्ञानिनः । वृद्धिदानं अमरेभ्यो महत्तरेभ्यो । वृद्धिदानं तिश्त्राय[54] तारकाय शुद्धिमते श्रीमते । वृद्धिदानं नराय मुक्तात्मने । वृद्धिदानं विश्वाभ्यो स्पनामिनिउसृष्टिभ्यः[55] पुण्यात्मनीभ्यः ॥ [अहुनवर २]

॥ ४ ॥A. उत्तमा नराणां उत्तमा नारीणां (तेषां) आशीर्वादयामि यत् सर्वेषां मुक्तात्मनां पंक्तये (ये संजाताः) । वर्तमानानां च अतीतानां च भविष्याणां च ॥

लक्ष्मीं चक्रस्थितां[56] । (उत्तमां दक्षिणां) । दीर्घां अभिलाषये । यत् [या] सदैव उदयसहाय्यः [°य्या] शुभस्य उपरि आस्ते उदयसहाय्यः [°य्या] सदैव शिष्यां [शिष्याणां] दातुं शक्यते[57] ॥

भवंतु सर्वे आरोग्यकराः यत् आपः गावः पशवश्च वनस्पतयश्च ॥

विनाशं पीडां करोमि सर्वेषां बहूनां देवीयानां मनुष्याणाम् ॥ अच्छेदं कुरु अंतरेऽस्मिन् गृहे अपरेषां गृहे गृहपतीनाम् ॥

उत्तमां दातिं[58] उत्तमं पुण्यं (देहि) ॥ शोभनं प्राक्तनं (एर्वदं)[59] उत्तमं [च] नरं शिष्यं चक्रस्थितं उत्तमं दीर्घं समीहे ॥

यत् अस्माकं उत्तमं अतःपरं शुभतरं पुण्यं कुरु । अभिशास्पितानां[60] आराधनाय नमस्करणाय माननाय प्रकाशनाय । वृद्धिदानं अस्मिन् गृहे [कुरु] वृद्धिदानं सर्वेषां मुक्तात्मनां पंक्तये ॥ विपक्षं करोमि सर्वेषां दुर्गतिमतां पंक्तये (सृष्टये) ॥

B.स्तौमि पुण्यं (यत् इजिस्त्रीं करोमि).....(अहुर्मज्दस्य स्वीयां आराधनां करोमि) ॥

C.स्वेच्छया त्वं अहुर्मज्द शुभेन च स्वामितया स्वीयाः सृष्टेः (किल स्वीयानां सृष्टीनां स्वेच्छया शुभेन च स्वामित्वं कुरु) ।

स्वेच्छया अपः स्वेच्छया वनस्पतीन् स्वेच्छया समग्रा विभूतीः पुण्यात् प्रकटाः [तासां स्वामित्वं कुरु] ॥ पार्थिवत्वं मुक्तात्मनां देहि अपार्थिवत्वं दुर्गतिमताम् ॥ कामराजानो भवंतु पुण्यात्मानः अकामराजानो भवंतु दुर्गतिमंतः ॥ प्राप्तो मृत्युः अपव्रजतु स्पनामिनीउसृष्टिभ्यः विपर्ययतां च अकामराज्यं च ॥ उत्तिष्ठामि[61] अहंचित् यो जरथुश्त्रः प्रकृष्टतमेभ्यो [गृहेभ्यो] वीसेभ्यश्च[62] जंदेभ्यश्च[63] ग्रामेभ्यश्च[64] अस्यां दीनौ उत्कृष्टेन मनसा उत्कृष्टेन वचसा उत्कृष्टेन कर्मणा या [दीनिः] अहुर्मिज्दीया जरथुश्त्रिया[64a] ॥

॥ २ ॥ १. Corrected of K_1 चैतन्यप्रत्युषे तेजसि. २. Corrected from K_1 शस्त्रं हेतारि &c. ३. Corrected from K_1 शस्त्रं क्रोधे यं हिंसाशस्त्रिणः.

॥ ४ ॥ १. उत्तमा नरा उत्तमा नार्यः is another reading. २. Sp. ये संजाताः; K_1 येषां संजाता. ३. उत्तमसाहाय्या in both places would be better. ४. शिक्षां is perhaps the reading ? ५. K_1 विनाशपीडा. ६. उत्तमां corrected from उत्तमं. ७ K_1 शिख्यं. ८. कुरु is understood after वृद्धिदानं आस्मिन्गृहे. ९. Corrected from K_1 स्वीयं. १०. Corrected from शोभन. ११. Corrected from K_1 विप्रयता.

॥ ५ ॥ यत् अस्माकं अमीषां अपरं साहाय्यं आत्मनां (देहि)। .....पुण्यं अतःपरं पुण्यं शुभम् ।.....

[खुरशेद-न्यायश्नि]

["खुरशेद" इति सूर्यः "न्यायश्नि" इति स्तोत्रं]

॥ ० ॥[1] .....[65] [समस्तेभ्यः पापेभ्यः इत्यादि पूर्वोक्तवत्]

॥ १ ॥ नमस्ते स्वामिन् (गुरो) महाज्ञानिन् त्रिधा (किल मनसा वचसा कर्मणा च) पूर्वं अन्यायाः[2] सृष्टेः ॥ नमो युष्मभ्यं हे अमिशास्पिताः सर्वे एकाभिलाषाः[66]। (अमिशाः इति अमराः। स्पिताः इति गुरुतराः। सप्तमूर्तयः स्वामिनः)॥ अत्र संप्राप्नोतु स्वामी महाज्ञानी[3]। अत्र अमरा गुरुतराः (सप्तमूर्तयः स्वामिनः)। अत्र मुक्तात्मनां वृद्धयः[67]। अत्र रामो[68] दीर्घं राजा ॥

॥ २ ॥ सत्कारये[1] स्वामिनं महाज्ञानिनम्। (किल सानंदं करोमि)। क्षीणोयामि[2] आहमेनम् यथा प्रकटकर्मिणां यः अभिलाषः प्रकृष्टतरः। (अपापानाम्) ॥[69]

स्तौमि[3] पुण्यम्। [पुण्यं समृद्धिः उत्कृष्टतरा इत्यादि पूर्वोक्तवत्]

॥ ३ ॥ ४ ॥ प्रकृष्टं स्तौमि सुमतानि च सूक्तानि च सुकृतानि च। मनसा च वचसाच कर्मणा च ॥

अधिकं ग्रहणं करोमि समस्तानां सुमतानां सूक्तानां सुकृतानां च ॥ परित्यागं करोमि समस्तानां दुर्मतानां दुरुक्तानां दुःकृतानां च ॥

प्रकृष्टं युष्मभ्यं दक्षिणयामि (किल दाक्षिणीकरोमि) हे अमिशास्पिता इजिस्नीं[4] च नमस्कृतिं च। प्रकृष्टेन मनसा प्रकृष्टेन वचसा प्रकृष्टेन कर्मणा प्रकृष्टेन ऊहेन[70] (किल प्रज्ञोन्मेषेण)। प्रकृष्टं तनोश्च[3] निजं जीवम् (किल सक्तम्[71] स्वाधीनतया युष्माकं धारयामि)। (स्वाधीनतया युष्माकं धारणं एवं किल यदि दातुं योग्यं तर्तु विशेषेण ददामि)[72] स्तौमि पुण्यम् [अशेम्वोहू[1]] ॥

॥ ५ ॥ नमः स्वामिने महाज्ञानिने नमोऽमरेभ्यो गुरुतरेभ्यः। नमो मिहिराय[73] नि-

---

॥ ५ ॥ १. From this line there is a blank, so nothing can be made out.

॥ ० ॥ १. EMU_1, EMU_{12}, and K_5 have only the Gujerâti translation of this Nyâesh. EMU_3 has none.

॥ १ ॥ १. Corrected from FBV, K_2 गुरोः. २. K_4, EMU_2 अन्यस्याः. ३. K_3, H_1, FBV स्वामिमहाज्ञानी; $NMRL_1$ स्वामीमहाज्ञानी.

॥ २ ॥ १. EMU_4 सन्मानंकृता[°त्या]. २. K_4 षिणयामि (ष for क्ष). ३. K_4 स्तउमि.

॥ ३ ॥ ४ ॥ १. K_1, H_1, K_2, K_3, K_4, EMU_2, $NMRL_1$ omit हे अमिशास्पिता. २. K_1, H_1, K_2, K_3, K_4, EMU_2, $NMRL_1$ प्रज्ञोन्मेषेण. Sp. प्रज्ञान्वेषणेन. EMU_4 omits, but in Gujerâti gives प्रज्ञानउलटेंकरी knowingly and willingly. ३. H_1, K_2, EMU_4, $NMRL_1$ तनुष्य; K_4, EMU_2 प्रकृष्टं तनुं च. ४. EMU_4 तं.

वासितारण्याय। नमः सूर्याय तेजस्विने वेगवदश्वाय। नमः तेभ्यो लोचनेभ्यो यानिं स्वामिनो महाज्ञानिनः। नमो गोमूर्तये (प्राक्सृष्टये)। नमो गइओमर्दाय[74] (आद्यपुरुषाय)। नमो जरथुश्त्रस्य स्पितमपुत्रस्य मुक्तात्मनो वृद्धैये। नमः समग्रायै मुक्तात्मनां सृष्टये। वर्तमानानां च अतीतानां च भविष्याणां च।

[हावनसमये वक्तव्यं यथा]

उत्तमं वर्धय मनः स्वामिन् (किल मे मनः सदाचारितरं कुरु) पुण्यात् च शुभं तनोः (किल कार्यं पुण्यं च यन्मया कृतमस्ति तस्मात् च शुभं वपुषि मे देहि)[75] ॥

[रपीथ्विनसमये वक्तव्यं यथा]

अयं (आत्मा तस्मिन्) तेजसि यत् उच्चानां उच्चम् (किल मे आत्मा सूर्योच्छ्रयपदे प्राप्नोतु)[76] ॥

[उजइएइरिन समये वक्तव्यं यथा]

त्वया गुरुतर अदृश्यरूपिन् परिभ्रामर्ता प्राप्नोति (निकृष्टतायाः उत्तमतां तनोः अक्षयताम्) [एवं महत्तर त्वयि अदृश्यमूर्ते परिभ्रामता प्राप्नोति (निकृष्टत्वात् उत्तमत्वे)[77]] [अशेम् वोहू ३]

॥ ६ ॥ मिहिरं (मैत्रि-अधिपतिं) निवासितारण्यं आराधये। सत्यवाचम्[1]। हंजमनिकम्[78]। सहस्रकर्णम्। (तस्य सहस्रकर्णता च एवं किल सहस्रं ईअज्दानां समं अनेन नियुक्तं अस्ति[2][a] ते च मिहिरं प्रति ब्रुवंति यत् इदं च शृणु इदं च शृणु)। सुघटरूपम्। दशसहस्रलोचनम्। (अस्य दशसहस्रलोचनता च एवं किल दशसहस्रं ईअज्दानां समं अनेन नियुक्तं अस्ति ते च मिहिरं प्रति ब्रुवंति यत् इदं च पश्य इदं च पश्य)। महत्तरं संपूर्ण-वेत्तारं[3] (कार्यन्यायानाम्) साधकं अनिद्रं बलिष्ठभुजम्[79] ॥

॥ ७ ॥ मिहिरं सर्वेषां ग्रामाणां राजानं आराधये यं प्राददत्[1][80] स्वामी महाज्ञानी श्रीमत्तमं अदृश्यरूपेभ्यो इअज्देभ्यः ॥

तद् अस्माकं एहि सहायतायै मिहिरं[2] च स्वामिन् महत्तर ॥

सूर्यं तेजस्विनं अमरं शुद्धिमंतं वेगवदश्वं आराधये ॥

॥ ५ ॥ १. K_4, EMU_2 यानि, several MSS. ये. २. H_1 प्राक्सृष्टायो (?), EMU_2 प्राक्सृष्टाय. ३. वृद्धये corrected from FBV वृध्धयः. ४. K_1 अष्टये (?), K_1, EMU_4 पंक्तये corrected *seconda manu*. ५. उत्तमं वर्धय मनः corrected from FBV उत्तमाः वृध्धयः मनः, EMU_2 वर्धये. ६. किल कार्यं.....देहि taken from Sp., omitted in K_1, H_1, K_2, K_3, K_4, EMU_2, EMU_4, $NMRL_1$. ७. K_4, EMU_2 सूर्योच्छ्रयपदे; EMU_4 सूर्योच्चयपदे; FBV सूर्याश्रयपदे. ८. [परिभ्राम्यता?] ९. K_1, K_3, EMU_4 निकृष्टाताया:; corrected from निकृष्टतया. १०. Thus Spiegel, EMU_4.

॥ ६ ॥ १. K_1, K_3, EMU_2 सत्यवाच्यं. २. K_3, K_4, H_1 आस्ते; EMU_4 अस्ते; FBV अस्ति. ३. K_4, EMU_2 संपूर्णवेतारं; K_1, H_1, K_3, $NMRL_1$, FBV संपूर्णवेत्तारं.

॥ ७ ॥ १. Thus all. २. मिहिरच corrected from मित्रःच, मिहिरःच; K_1, H_1, K_3, K_2, $NMRL_1$ मिहिरस्य; FBV., K_3 मिहिरश्च. K_4, EMU_2 correctly मिहिर स्वामिन् महत्तर.

॥ ८ ॥ तिस्तरतारकस्य रूपवतीं दृष्टिं आराधये ॥ तिस्तरतारकं[31] आराधये । (तिस्तरं इति वृष्टिनक्षत्रम्) ॥ तिस्तरतारकस्य वृष्टीः आराधये ॥ तिस्तरतारकस्य शुद्धीः श्रियश्च आराधये ॥ वनंतं[32] तारकं महाज्ञानिना दत्तं आराधये ॥ तिस्तरतारकं शुद्धिमंतं श्रीमंतं आराधये ॥ शुभचक्रं[32a] स्वयं संतिष्ठमानं आराधये ॥ कालं अनंतं आराधये ॥ समयं दीर्घराजानं आराधये ॥ वातं महत्तरं उत्तमदानिनं आराधये ॥ शुद्धां निर्वाणज्ञानितां[32b] महाज्ञानिना निर्मितां पुण्यात्मनीं आराधये ॥ दीनिं उत्तमां माज्दइअस्नीं आराधये ॥ पंथानं[33] अभिलाषिणं आराधये ॥ सुवर्णमयं शस्त्रं[34] आराधये । (किल सौकंतपर्वतोपरि पृथिवीमूलादारभ्य सुवर्णमयनलिका निर्मिता अस्ति तेन छिद्रेण पृथिवीतलस्थं उदकं आकाशे आरोहति तत् च वाताहतं सर्वत्र प्रसरति अतएव तुषारोदकं जायते तत् च शस्त्रं सुवर्णमयं आराधये) ॥ सौकंतं[35] गिरिं महाज्ञानिना दत्तं आराधये ॥

॥ ९ ॥ समग्रं च पुण्यात्मकं परलोकचारिणं ईअज्दगणं आराधये समग्रं च पुण्यात्मकं पृथिवीचारिणं ईअज्दगणं आराधये ॥ स्वीयं आत्मानं आराधये । स्वीयां वृद्धिं आराधये ॥

एहि मे सहायतायै महाज्ञानिन् ॥
सूर्यं तेजस्विनं अमरं शुद्धिमंतं वेगवदश्वं आराधये ॥

॥ १० ॥ [अशेम्वोहू ३][36] प्रब्रवीमि माज्दइअस्नीं जरथुश्त्रियां विभिन्नदेवां होर्मिज्दन्यायवतीम् । (किलमध्ये पापकर्मणां ब्रवीमि) ।

हाउअननाम्न्याः (प्रातःसंध्यायाः) पुण्यात्मकायाः पुण्यगुर्व्याः आराधनाय नमस्करणाय माननाय प्रकाशनाय । साउअंघनाम्नी (समं हाउअनसंध्यया एककार्यिणी या पशुयूथानां वृद्धिकारिणी) वीसिनाम्नी च तस्याः पुण्यात्मकायाः पुण्यगुर्व्याः आराधनाय नमस्करणाय माननाय प्रकाशनाय ।

सूर्यस्य तेजस्विनोऽमरस्य शुद्धिमतो वेगवदश्वस्य आनंदनाय आराधनाय नमस्करणाय माननाय प्रकाशनाय ।

"यथा स्वामिनः कामः" (किल यथा अहुर्मज्दाभिलाषः) हे जउत प्रकृष्टं मे ब्रूहि ।

॥ ८ ॥ १. Corrected from EMU$_2$ रूपश्विनीं दृष्टं or दृष्टं; K$_1$, H$_1$, NMRL$_1$, EMU$_4$, K$_3$, FBV. रूपस्विनीं. २. Corrected from EMU$_2$, NMRL^1, EMU$_4$, K$_1$ वृष्टं or दृष्टं. ३. Correced from EMU$_2$, K$_1$, H$_1$, NMRL$_1$, EMU$_4$ शुध्धिं. ४. K$_1$, H$_1$, K$_3$, EMU$_4$, NMRL, शुध्धिमत्तरं; K$_4$ शुध्धिमंत्यं. ५. K$_1$, H$_1$, K$_3$, EMU$_4$, NMRL$_1$ श्रीमत्तरं; K$_4$ श्रीमंत्यं. ६. K$_1$, H$_1$, K$_2$, K$_4$, EMU$_2$, EMU$_4$ दीर्घं राजानं or राजानां. ७. Corrected from K$_1$, H$_1$, NMRL$_1$, EMU$_4$, K$_4$, FBV वात्यं. ८. K$_1$, K$_3$, उत्तमदीनिनं. ९. K$_1$, H$_1$, K$_2$, K$_3$, EMU$_2$, EMU$_4$ तेनच्छिद्रेण. १०. K$_1$, H$_1$, K$_2$, K$_3$, K$_4$, EMU$_2$, EMU$_4$ वाताहतं or वातहतं. ११. K$_1$, H$_1$, K$_4$ यायते.

॥ ९ ॥ १. EMU$_4$ समस्तं. २. Corrected from K$_4$ स्वीयं. ३. FBV श्रीमंतं which is not in the original Irânian text.

॥ १० ॥ The same as in श्रोशवाज *mutatis mutandis*. १. H$_1$, EMU$_4$, NMRL$_1$ पुण्यकर्मिणां, K$_1$ sपापकर्मिणां; K$_4$, EMU$_2$, K$_3$, पापकर्मिणां; NMRL$_1$ अपापकर्मिणां. २. NMRL$_1$, EMU$_4$ नमस्कारणाय. ३. K$_1$, H$_1$. K$_3$ मानयनाय. ४. H$_1$, K$_1$, K$_4$, EMU$_2$ °जूथानां. ५. K$_4$ EMU$_2$ after वीसिनाम्नीच या मनुष्येषु मोइबदेषु मध्ये सत्कार्यवती तस्याः &c. ६. K$_1$, H$_1$ तस्याः तस्याः. [७. K$_4$ gives Rapithvina and Uzayeirina after Hâvani, but without any translation]. ८. हे योतिस्वरूपं; EMU$_4$ हेजोत; K$_3$ हे जोऊत; EMU$_2$ omits हे जउत प्रकृष्टं मे ब्रूहि.

"एवं आदेशः पुण्यात् यस्मात् कस्मात् चित्" प्रकृष्टं पुण्यात्मनं[9] विज्ञाय ब्रवीमि[10] (किल सर्वं कार्यं पुण्यं एवं आदेशः कर्तुं यथा अहुर्मज्दस्य कामः) ॥

॥ ११ ॥ सूर्यं तेजस्विनं अमरं शुद्धिमंतं वेगवदश्वं आराधये ॥

ततो यत्[1] सूर्यः[2] रोचिष्मान् तपते (किल ऊर्ध्वं एति) यत्[3] सूर्यस्य परिवेषः[86a] तपते तिष्ठंति अदृश्याः ईअज्दाः शतधा च सहस्रधा च ॥ ततः श्रियं[87] संमेलयंति[4] (एकत्र)। ततः श्रियं प्रचालयंति[5] (वा एकहेलया)। ततः श्रियं वर्षन्ति[6] जगत्यां उपरि अहुर्मिज्दद-त्तायां (स्वामिनिर्मितायाम्) वृद्धिदात्या च पुण्यात्मकायाः पृथिवीविभूतेः[7]। वृद्धिदात्या च पुण्यात्मकानां शरीरिणाम्। वृद्धिदात्या च सूर्यस्य[87a] यः अमरः शुद्धिमान् वेगवदश्वः ॥

॥ १२ ॥ ततो यत् सूर्यः ऊर्ध्वं आरोहति भवति पृथिवी होर्मिज्ददत्ता पवित्रतरा (तस्मात् कुत्सितात्[1] [कुथितात्] यत् रात्रौ देवाः उपरि क्षिपंति[2]) उदकं प्रवाहाणां पवित्रतरं उदकं कूपकानां पवित्रतरम् उदकं समुद्राणां पवित्रतरं उदकं स्थावराणां[3] पवित्रतरम् (तडागा-दीनां च[88])। भवति सृष्टिः पुण्यात्मका पवित्रतरा याऽस्ति गुरुतरस्य अदृश्यमूर्तेः स्वामिनः ॥

॥ १३ ॥ यतो यदि सूर्यः नो[88a] ऊर्ध्वं उदेति[1] (किल कियन्मात्रं अपि कालं चेद्विलं-बयति) ततो देवाः सर्वाण्यपि[2] विनाशयंति यानि संति सप्त द्वीपानि [सप्तद्वीपेषु]। न केचन[3] शून्यचारिणो[4] ईअज्दाः भुवनस्य सृष्टिमतः उपरिधारणायै न च उपरिस्थितये दृश्यंते। (किल ते न प्रतिकुर्वंति। अथ केचित् प्रतिकुर्वंति ते च न धर्तुं[5] शक्ता भवंति) ॥[89]

॥ १४ ॥ यः आराधयति सूर्यं अमरं शुद्धिमंतं वेगवदश्वं अन्यथा-स्थित्या तिमिरौधानां विना-स्थित्या तमोवीजानां देवानां विना-स्थित्या चौराणां च बलात्कारिणां च विना-स्थित्या

---

९. EMU_2 पुण्यात्मनं; EMU_4 omits प्रकृष्टं पुण्यात्मन्. १०. EMU_2 ब्रवीमि जरथुस्त्रियां विभिन्नदेवां होर्मज्दन्यायवतीं किल मयि[मध्ये] पापकर्मिणां ब्रवीमि.(?)

॥ ११ ॥ १. K_1, K_3 यतः. २. सूर्यः corrected from सूर्यस्य of the text. ३. K_1, H_1, K_2, K_3 give ततो before यत्. ४. K_1, EME_2, K_4 संमेलयति; FBV, H_1, $NMRL_1$, EMU_4, K_3 संमेलीयंति. ५. K_1, H_1, K_3 प्रचालयंति; FBV प्रचालयती. ६. K_1, EMU_2, $NMRL_1$, EMU_4 वर्षंति; H_1, K_3 वर्षंते. ७. K_1, EMU_2, EMU_4, K_4 पृथ्वीविभूतेः; H_1, $NMRL_1$ K_3 पृथ्वीभूतेः ८. EMU_2 सूर्यस्य अमरस्य शुध्धिमतः वेगवदश्वस्य.

॥ १२ ॥ १. H_1, K_2, K_3 K_4, EMU_2, $NMRL_1$ कुत्सितात्; FBV कुत्थित्. २. K_1, EMU_2 क्षिपंति, प्रक्षिपंति; FBV, H_1, K_2, K_3, K_4, EMU_4, $NMRL_1$ क्षिप्यंति प्रक्षिप्यंति. ३. FBV. स्थवराणां; K_1, H_1, K_2, K_3, K_4, $NMRL_1$, EMU_2, EMU_4 स्थावराणां.

॥ १३ ॥ १. FBV, K_1 K_3, EMU_2, EMU_4, $NMRL_1$ उदिति; others have the correct form उदेति which is adopted in the text. २. K_1, EMU_4, EMW_2, $NMRL_1$, K_4 सर्वाण्यपि; FBV. सर्वाः अपि. ३. FBV, K_1, K_3, $NMRL_1$, नकेचतः; नकेचन is the correct form found in K_4; EMU_4. ४. FBV, K_1, EMU_4 शून्यचारिणाः; सून्यचारिणः is the correct form in K_1; K_4 शून्यचारिणां; H_1, K_2 omit this. ५. K_1, K_3 कर्तुं; EMU_2, EMU_4, $NMRL_1$, K_4 धर्तुं.

॥ १४ ॥ १. $NMRL_1$ तिमिरौधानां; K_1, K_3, K_4, EMU_1 तिमिरोधानां or तिमरोधानां; K_4,

शाकिनीनां च महाराक्षसीनां च विना-स्थित्या मृत्योः गुप्तचारिणः स आराधयति स्वामिनं महाज्ञानिनं स आराधयति अमरान् गुरुतरान् (किल सप्तमूर्तीः स्वामिनः[2]) स आराधयति स्वीयं आत्मानं[3] स सन्मानयति समग्रान् शून्यचारिणश्च ईअज्दान् पृथिवीचारिणश्च ॥

॥ १५ ॥ यः आराधयति सूर्यं अमरं शुद्धिमंतं वेगवदश्वं स आराधयति मिहिरं निवासितारण्यं सहस्रकर्णं दशसहस्रलोचनम् । स आराधयति वज्रं सुनियुक्तं मस्तकोपरि देवानां मिहिरस्य यो निवासितारण्यः (सर्वदा एव एवं विदधाति यत् अदृश्यरूपतया प्रयाति पापकर्मिणां निग्रहं कुरुते) ॥ आराधये मित्रं च (मिहिरं ईअज्दं) यं[1] अस्ति[90] मित्रेभ्यः परतरं[2] अंतश्चंद्रस्य च सूर्यस्य च (किल अस्य प्रवृत्तिः चंद्रसूर्ययोः अंतरालेऽस्ति) ॥

॥ १६ ॥ अस्य शुद्धया श्रिया च एनं आराधये श्रूयमाणइजिरुया[1] सूर्यं तेजस्विनं अमरं शुद्धिमंतं वेगवदश्वं (शुद्धया श्रिया च सूर्यसहायिन्या[2] । श्रूयमाणइजिरुया गुरुमुखेन) । प्राणैः[91] सूर्यं तेजस्विनं अमरं शुद्धिमंतं वेगवदश्वं आराधये । होमवृक्षेण[92] । गवा[93] । बरस्मनेन[94] । जिह्वया दक्षतरया[3] [जिह्वायाः दक्षतया] । मांथ्र[94a]-वचनैः (अविस्तावाणीभिः[4]) । कर्मणा च (कार्यं यत् अंतरिजिरुौ) ज्योरेण[95] (किल प्राणेन उदकसंभूतेन) सत्योक्ताभिश्च वाणीभिः ॥

ये[96] विद्यमानेभ्यः[5] एवं[6] इजिरुन्यां[7] उपरि उत्तमस्यै[8]

महाज्ञानिनः स्वामिनः (किल इजिरुीः अहुरमज्दस्यार्थे प्रचुराः कुर्वंति) वेत्तुः[9] पुण्यं यत् किंचित्[10] (किल यत् किंचित् पुण्यप्रसादं अहुरमज्दो वेत्ति) ।

समवायिकान्[11] तान्[12] [तांश्च] ताश्च आराधये । (किल नरस्त्रीआकृतीन्[13] अमिशास्पितान्) ॥

EMU$_2$ तिमरोधाणां. २. NMRL$_1$ सप्तमूर्तिस्वामिनं; FBV. किल तस्य मूर्तिस्वामिनं; EMU$_4$ सप्तमूर्तिस्वामिनं; EMU$_2$, K$_4$ सप्तमूर्तेः स्वामिनः. ३. FBV, K$_4$. EMU$_2$, EMU$_4$ स्वीयं; K$_1$, H$_1$, NMRL$_1$, K$_3$ स्वयं.

॥ १५ ॥ १. K$_1$, H$_1$, K$_2$, K$_3$, K$_4$, EMU$_4$, NMRL$_1$ यं अस्ति मित्रेभ्यः. Better यः (अस्ति) &c. (?) २. K$_1$ परंतरं; K$_4$ अतःपरंतरं.

॥ १६ ॥ १. K$_1$ श्रूयमाणइजिस्न्याः; H$_1$, EMU$_4$, K$_1$, K$_3$ श्रूयमाणइजिस्न्या. २. K$_1$ सूर्यसहायिन्याः; H$_1$, K$_3$, K$_1$ सूर्यसहायिन्या. ३. EMU$_2$ स्तूयमान. ४. K$_4$ हउमवृक्षेण. ५. जिव्हायाः दक्षतया corrected from K$_1$, EMU$_4$, H$_1$, NMRL$_1$, K$_4$, K$_3$ जिव्हया दक्षातरया. ६. K$_1$, H$_1$, K$_2$, K$_3$, NMRL$_1$, K$_4$, EMU$_4$ अविस्तावाण्यैः. ७. H$_1$, K$_1$, NMRL$_1$, K$_4$, K$_3$ जोरेण. ८. SP. वर्तमानेभ्यः. ९. K$_1$, K$_2$ एव. १०. Sp. इजिस्रिया. ११. उत्तमे. १२. H$_1$, K$_1$, K$_2$, K$_3$ वेत्तु [वेत्तुं?] यत् किंचित्; K$_4$ वेत्तुपुण्यं यत्किंचित्. १३. EMU$_2$ चेत् पुण्यं यत् किंचित् पुण्यप्रसादं; EMU$_4$ वेत्तिपुण्यात् यत् किंचित्; Sp. वेत्तरिपुण्यात् यत्किंचित् [विज्ञाय?]. १४. EMU$_4$ Sp. पुण्यप्रसाददानं. १५. K$_4$. Sp. समवायकान्; EMU$_2$ समवायान् FBV संचायकान्. १६. K$_1$, H$_1$ तान् ताश्च. १७. K$_2$, FBV नरस्त्रीः च आकृतीन्; K$_1$, K$_3$, NMRL$_1$ नरस्त्रीस्वाकृतीन्; K$_4$, EMU$_2$ EMU$_4$, Sp. नरस्त्रीआकृतीन्.

॥ १७ ॥ [अहुनवर २] इजिर्श्चि च नमस्कृतिं च शक्तिं च प्राणं[1] च आशीर्वादयामि सूर्याय तेजस्विने अमराय शुद्धिमते[2] वेगवदश्वाय [अशेम् वोहू १]

[[97]अस्माकं शुद्धयः श्रियश्च इत्यादि पूर्वोक्तवत् । अशेम् वोहू १]

[सहस्रं आरोग्यतानां इत्यादि पूर्वोक्तवत् । अशेम् वोहू १]

[एहि मे सहाय्यतायै[3] इत्यादि पूर्वोक्तवत् । अशेम् वोहू १] ॥

खुरशेद न्या[य]श्चि अर्थः समाप्तः

॥ माहइअस्ति अविस्तार्थः ॥ *

[माहइअस्ति इति चन्द्रस्तोत्रम्]

॥ ० ॥ [.....समस्तेभ्यः पापेभ्यः इत्यादि पूर्वोक्तवत्]

॥ १ ॥ नमः स्वामिने महाज्ञानिने (अहुरमज्दाय) । नमो अमरेभ्यो गुरुतरेभ्यः (अमिशास्पंतेभ्यः) । नमश्चंद्राय पशुबीजाय (अस्य पशुबीजता एवं यत् ग्वह्मनश्चंद्रश्च गोरूपं च त्रयोऽपि पशुबीजानि संति । ग्वह्मनः शून्यमूर्तिः[2] अदृश्यो अग्राह्यश्च । ग्वह्मनाच्च चंद्रो घटितः अस्ति दृश्यतया अग्राह्यतया च । चंद्राच्च गोरूपं घटितं अस्ति दृश्यतया ग्राह्यतया च । समग्रा इयं[3] सृष्टेर्दातेश्च प्रवृत्तिः पशुबीजतया । श्रीश्चं गवां पशूनां चंद्रपदेन अस्ति) । नम उपरिदर्शनतयां[4] नमः उपरि निरीक्षणतयां[5] (किल पश्यामस्त्वां निरीक्षयामः प्रतिकुर्मः[6] त्वां नमस्कुर्महे च) ॥

[सत्कारये इत्यादि अशेम् वोहू ३ प्रववीमि इत्यादि पूर्वोक्तवत्]

[97a]॥ ४ ॥ ॥ २ ॥ कथं चंद्रः प्रवर्धते । कथं चंद्रः क्षयति । पंचदश चंद्रः प्रवर्धते पंचदश चंद्रः क्षयति । (पंचदशदिनानि पृथिवीचारिणां कार्याणि पुण्यानि च प्रतिकरोति परलोकिनां च प्रसादान् । पंचदशदिनानि परलोकिभ्यश्च कार्याणि पुण्यानि च संपादयति पृथिवीचारिभ्यश्च[1] प्रसादान्) । यां[2]ः अस्य वृद्धीनां स्थितयः (किल याश्चंद्रस्य) तेषां अवृद्धीनां स्थितयः (ये अवाखूतरीणां[3][98] प्रतीपाः संति यथा हप्तोइरिंग-वनंत-सतउएस-तिस्तरप्रभृतयः । किल स्थित्या अराजानो भवंति) । अवृद्धीनां स्थितयो या अस्य (किल याश्चंद्रस्य) तेषां वृद्धीनां स्थितयः (ये अवाखूतरीणां प्रतीपाः संति । किल सत्कार्यतया बलवत्तरा भवंति) ॥

॥ १७ ॥ १. H_1 प्राणं ; K_1 प्राणां. २. All MSS. शुध्धिमतौ. ३ एहि मे सहाय्यतायै &c. only in EMU_4.

---

* $NMRL_1$ महाइ निआइस्त; K_1 महन्यास्तिअविस्ताअर्थ.

॥ १ ॥ १. K_4 पशुबीजजानि. २. EMU_2, K_4 EMU_1 अदृश्यमूर्तिः. ३ EMU_2 EMU_1, समग्रायै; $NMRL_1$, समग्रायाः; K_4 समग्राऽपि. ४. EMU_1 EMU_2 श्रियश्च; K_4 श्रीयश्च. ५. उपरिदर्शतया; EMU_1 EMU_2 उपरिदर्शनतायाः. ६. EMU_2 निरीक्षणतायाः. ७. $NMRL_1$ अंगीकुर्म्मः.

॥ २ ॥ १. K_3, H_1 पृथ्वीचरेभ्यश्च; $NMRL_1$, FBV पृथ्वीचारेभ्यश्च. २. याः forgotton in K_1, K_4, EMU_4, $NMRL_1$, H_1 & FBV. ३. K_1, K_4, $NMRL_1$, H_1, अवस्तरिणाम्. ४. K_4, K_1, H_1, EMU_4, $NMRL_1$ प्रतिपाः.

केभ्यः[99] यत् चंद्रः प्रवर्धते क्षयति च ते अहुरमज्द (अस्य विचारो दामदादेन[100]) ॥

॥ ५ ॥ ॥ ३ ॥ चंद्रं पशुबीजं पुण्यात्मकं पुण्यगुरुं आराधये ॥ तयो चंद्रस्य उपरि निरीक्षणतया तया चंद्रस्य उपरि प्रतिकरणतया । दीप्तिमतश्चंद्रस्य उपरि निरीक्षणतया दीप्तिमतश्चंद्रस्य उपरि प्रतिकरणतया । तिष्ठंति[2] अमरा गुरुतराः श्रियं गृह्णंति तिष्ठंति अमरा गुरुतराः (अभिशास्पिताः) श्रियं वर्षंति[3] पृथिव्यां उपरि अहुर्मज्ददत्तायाम् (अंतस्तस्मिन् समये यदा नवनवतरो[101] भवति[4]) ॥

॥ ६ ॥ ॥ ४ ॥ ततो यत् चंद्रः दीप्तिमान् तपते[5] सदैव वनस्पतयो हरितवर्णाः (किल सार्द्रतरा[6]ः) वसंतमासे उपरि पृथिव्यां उन्मीलंति[7] ॥ अंतराचंद्रो वा (पंचकस्य[102] यः प्रथमस्य उत्तमस्य) संपूर्णचंद्रोवा (पंचकस्य द्वितीयस्य उत्तमस्य) वीसतथो वा (पंचकस्य यः तृतीयस्य उत्तमस्य) ॥ अंतराचंद्रं पुण्यात्मकं पुण्यगुरुं आराधये । संपूर्णचंद्रं पुण्यात्मकं पुण्यगुरुं आराधये । वीसतथं पुण्यात्मकं पुण्यगुरुं आराधये ॥

॥ ७ ॥ ॥ ५ ॥ आराधये चंद्रं पशुबीजं विभक्तारं शुद्धिमंतं श्रीमंतम् । अभ्रवंतम्[1][108] (किल अभ्राणि आयांति प्रभावेन[2] अस्य) । तापवंतम् (किल उष्मगुणयुक्तम्[3][104]) क्रियावंतम् (ज्ञानितरं इत्यर्थः) लक्ष्मीवंतम्[105] ॥ लक्ष्मीवंतम् (किल ऋद्धेः[4] पशूनां दातारम्) । विचारवंतम् (कार्यन्यायानाम्) । लाभवंतम् (किल फलपाकस्य जलवनस्पतीनां दातारम्) हरितवर्णवंतम् (किल पृथिवीं सार्द्रतरां करोति) । उत्तमसमृद्धिमंतं[5] विभक्तारम् आरोग्यताकरम्[6] ॥

॥ ८ ॥ ॥ ६ ॥ अस्य शुद्ध्या श्रिया च एनं आराधये श्रूयमाणइजिस्न्या चंद्रं पशुबीजम् (शुद्ध्या श्रिया च चंद्रसहायिन्या[1] । श्रूयमाणइजिस्न्या गुरुमुखेन) । प्राणैश्चंद्रं पशुबीजं पुण्यात्मकं पुण्यगुरुं आराधये । होमवृक्षेण । गवा । बरिस्सनेन । जिह्वया च दक्षतरया [जिह्वाया दक्षतया] । मांश्रवचनैः । (अविस्तावाण्या[2]) । कर्मणा च (कार्ये यत् अंतर इजिस्नौ) । जोरेण च (किल प्राणेन उदकसंभूतेन) । सत्योक्ताभिश्च वाणीभिः ॥

[ये विद्यमानेभ्यः एवं इजिस्न्या उपरि इत्यादि पूर्वोक्तवत्] [अहुनवर २]

॥ ९ ॥ ॥ ७ ॥ इजिस्नीं च नमस्कृतिं च शक्तिं च प्राणं च आशीर्वादयामि चंद्राय पशुबीजाय गवे च अईओदाताय[106] पशुभ्यश्च संपूर्णजातिभ्यः ।

[अशेम् बोहू ३]

.....[107]

माह न्यास्ति समाप्तः

॥ ३ ॥ १. EMU_2 तथा. २. FBV तेजंति (?). ३. FBV वर्जंति (?). ४. FBV नवनवतराः भवंति; EMU_1 EMU_2 नवनवतृणा भवंति.

॥ ४ ॥ १. EMU_2 K_4 तन्यते (?) [तप्यते ?]. २. FBV स्थद्रतराः (?). ३. EMU_2 उन्मीलयंति.

॥ ५ ॥ १. H_1, सुभ्रवंतं ? २. K_1, H_1, EMU_4 प्रतापेन. ३. K_1, अंस्तगुणयुक्तं (?); H_1, NMR L_1 उस्रगुणयुक्तं; K_4, EMU_1 EMU_2, EMU_4 उष्णगुणयुक्तम्. ४. EMU_1, EMU_2 फलरिद्धि. ५. K_1 उत्तमसमृद्धिमत्ताम्; EMU_1 EMU_2 उत्तम समृद्धिनिर्म्मितां; K_4 उत्तमसमिर्धिमत्तां विभक्तारम्. ६. K_1 आरोग्यताकरम्; EMU_2 आरोग्यतानां; FBV आरोग्यताकरं.

॥ ६ ॥ १. K_3 सहायितान्या. २. FBV अविस्तावाण्यैः.

॥ आतशईअस्ति अविस्तार्थः ॥ *

[आतशईअस्ति इति अग्निस्तोत्रम्]

॥ ० ॥ [..... समस्तेभ्यः पापेभ्य इत्यादि पूर्वोक्तवत्]

॥ १.२.३ ॥[108] उश्चैमीं शोधयँ स्वामिन् (किल पीडाकरात् आहर्मनात् शुद्धं कुरु)। संपूर्णमानसतां अध्यवसायं च देहि ॥ गुरुतर अदृश्यमूर्ते महाज्ञानिन् ग्वह्मनस्य गृहीतारो भवामः। (किल मे तनुना अभ्यागतोऽस्तु[109]) ॥

पुण्यं हठिनः उपरि शक्तं भूयात् (किल बलात्कारिणः आहर्मनस्योपरि शक्तं भूयात्) उत्तममनसः प्रभुत्वेन ॥

आनंदं स्वेच्छया आस्वादयितॄन् (किल केषांचित् यदृच्छया आनंदकरान्) देहि मह्यं यान् युष्माकं शक्त्याः (किल कार्येषु न्यायेषुं ये युष्माकं शक्त्या संति तान् मे देहि)।

तान् स्वामितया अहुर्मज्दस्य यान् उत्तममनसा भक्तिशीलान् (किल शिष्यान्[110] तान् मे देहि) ॥

प्रकृष्टं पृथिव्यां संपूर्णमनस्यां[6] पुण्येन दीनिं प्रचिह्नय (किल सदाचारितया दीनिसाभिज्ञानेन कुरु[111]) ॥

एवं दक्षिणयाँ जरथुश्त्रो[112]ऽहं तनोश्चँ निजं जीवं ददामि

पुरःप्रवृत्त्या (किल अग्रतया) उत्तममनसे अहुर्मज्दाय

कर्मणि च पुण्यायँ (किल कर्म तदेव करोमि यत् पुण्याय रोचते) यांँ च उक्तिः श्रुतिः[113] [तया] सहरेवराय राज्ञे ॥

॥ ४ ॥ सत्कारये स्वामिनं महाज्ञानिनम् (किल सानंदं करोमि) ॥

नमस्ते अग्ने महाज्ञानिनः स्वामिनः उत्तमदानिनः महत्तरस्य ईअज्दस्य ॥

[अशेमवोहू ३] प्रब्रवीमि माज्दइअस्नीं जरथुश्त्रियां विभिन्नदेवां होर्मिज्दन्यायवतीम् (किल मध्ये पापकर्मिणां ब्रवीमि)।

हाउअननाम्न्याः प्रातःसंध्यायाः इत्यादि [यथासमयम्] पूर्वोक्तवत् [यावत्] आराधनाय नमस्करणाय मानयनाय प्रकाशनाय।

अग्नेः स्वामिनो महाज्ञानिनः पुत्रस्य। तव अग्नेः पुत्र स्वामिनो महाज्ञानिनः।

॥ ५ ॥ अग्नेः स्वामिनो महाज्ञानिनः पुत्रस्य। श्रियाँ लाभस्य मज्ददत्तस्य। परांदेश[114]

---

* EMU_2, K_1 आतसबहिरामन्यास्ति.

॥ १. २. ३ ॥ १ K_1, FBV, H_1 K_3 सोपय [शोभय?]. २. Sp. ऽस्तु. ३. K_4, EMU_1 EMU_2 शक्तान्. ४. K_1, H_1 कार्यैः न्यायैः, FBV कार्यन्याये. ५. EMU_1 EMU_2 सर्वान्. ६. संपूर्णमनसा; EMU_1 EMU_2 संपूर्णमनसां. ७. FBV दक्षणयामि. ८. Corrected from तनुश्च in all MSS. ९. FBV, K_1, H_1 पुण्यात्मा. १०. FBV, K_1, H_1 यांच उक्तिश्रुतिं; H_1 उक्तिस्तुतिं; EMU, यांश्चउक्ते सतां सहिरेवराय सुज्ञे EMU_2 यांश्चउक्तिसत्यंसहरिवराय संज्ञे K_4 यांच.

॥ ५ ॥ १. Corrected into Genitive singular from श्रियो accusative plural found in all MSS.

श्रीणां मज्ददत्तानाम् । राजलक्ष्म्याश्च मज्ददत्तायाः (अयं अग्निः आदरफ्रा[115] नाम । अस्य कार्यं आचार्यविद्या । इदं किल तस्मिन् पक्षे आचार्याः ज्ञानवंतः क्रियावंतश्च भवंति प्रभावेन अस्य । तथा स यः समं दहाकेन[116] प्रतिवादं अकरोत्) ।

अग्नेः स्वामिनो महाज्ञानिनः पुत्रस्य[117] । राज्ञः कण्वुस्रवस्य । गुफायाश्च कण्वुस्रवीयायाः (अकरोत् असौऽभूत् । या आदरबादिगांदेशे अस्ति) । अस्रवंदगिरे श्च[118] मज्ददत्तस्य । चयचिस्तरन्ध्रस्य[119] मज्ददत्तस्य (चयचिस्त-रंध्रात् सा गुफा चतुर्भियोंजनैरस्ति) । राजलक्ष्म्याश्च मज्ददत्तायाः । (अग्निः आदरगुशस्प[120] नामा । अस्य कार्यं क्षत्रियविद्या । इदं किल आदरबादिगांदेशपक्षे क्षत्रियाः शीघ्रतराः शूरतराश्च भवंति प्रभावेन अस्य । तथा स यः पुरतः अहुरमज्दस्य आक्रंदत् असौ अभूत्) ।

॥ ६ ॥ अग्नेः स्वामिनो महाज्ञानिनः पुत्रस्य । रएवंदगिरेः[121] मज्ददत्तस्य । राजलक्ष्म्याश्च मज्ददत्तायाः (अयं अग्निः आदरबुर्जिन्महिर[122] नाम । अस्य कार्यं कृषीविद्या । इदं किल तस्मिन् पक्षे कृषिकर्मिणः व्यवसायितराः कृषिकर्मज्ञानतराः धौतवस्त्रतराश्च[123] भवंति प्रभावेन अस्य । तथा स यः समं गुस्तास्पेन राज्ञा प्रतिवादं अकरोत् अयं अभूत्) ।

[123a] ..... ।

अग्नेः स्वामिनो महाज्ञानिनः पुत्रस्य समं समग्रैः अग्निभिः । राजनाभेर्नइरिओसंघस्य इअजदस्य (अस्य राजनाभिता च इयं यत् नाभे[124] राज्ञां देशपतीनां अन्वयस्य च प्रभुत्वयतां महत्तराणां बीजं एतस्मात्) ।

आनंदनाय आराधनाय नमस्करणाय मानयनाय प्रकाशनाय ।

"यथा स्वामिनः कामः" इत्यादि पूर्वोक्तवत् ॥

[124a] ॥ ७ ॥ १ (१) इजिस्निं च नमस्कृतिं च उत्तमां आहुतिं च शुभां आहुतिं च सहाय्यआहुतिं च आशीर्वादयामि तुभ्यं अग्ने पुत्र स्वामिनो महाज्ञानिनः ॥

२. इजिस्निमान् असि नमस्कृतिमान् । इजिस्निमान् भव नमस्कृतिमान् निवासेषु मनुष्याणाम् ॥

शुभो भूयात् असौ ना यस्त्वां नित्यं प्रकृष्टं आराधयति ॥

४. समिद्हस्तो बरेस्महस्तो गोहस्तो[125] घंटाहस्तः[126] ॥

॥ ८ ॥ २. (५) सदाचारिणी समिध् [समिद्] भूयात् (सदाचारोपार्जिता) । सदाचारी च गंधो भूयात् । सदाचारि च भोजनं भूयात् (पूर्वदीपयनसमये काष्ठं विमुच्यते तद् भोजनं) सदाचारिणी च पुष्टिर्भूयात् (यत् पश्चात् पोषयणसमये काष्ठं विमुच्यते सा पुष्टिः)[127] ॥

---

२. K_1, H_1, EMU_1 राजालक्ष्म्याश्च or राज्यलक्ष्म्याश्च. ३. $Sp._1$ EMU_2 यस्य. ४. H_1 adds अस्तै अभूत्; EMU_1 EMU_2, Sp. अस्मै अभूत्. ५. अकरोत् असौऽभूत् wanting in Sp., EMU_2.

॥ ६ ॥ १. K_1, H_1 कृक्षि. २. K_4 वैचैत्रवस्त्राश्च (?). ३. K_1, H_1, Sp., K_3 राज्ञां. ४. H_1 नइरियोसंघस्य. ५. K_4 EMU_1 याराजनाभैनैइरिओसंघ इअजदस्य. ६. H_1 प्रभुत्वेमतां (?)

॥ ७ ॥ १. H_1, K_1, K_3, FBV. इजिस्नि; K_4 इजिस्न्यंच. २. H_1, K_1, K_3 नमस्कृतम्; K_4 नमस्कृत्यंच. ३. H_1, K_1, K_3 सहाज्यआहुतिंच; FBV सहाय्यआहुतिंच; EMU_2 सहजसाहिज्यआहुतिंच; K_4 साहिज्यआहुत्यंच. ४. H_1, K_1, K_3 अग्निः. ५. K_3 पुत्रस्य (?). ६. EMU_1, EMU_2 शुभंभूयात् असौन्यायः त्वां; K_4 शुभोभूयात् असौन्यायस्त्वां.

॥ ८ ॥ १. K_4 explains पूर्वदीपयनसमये काष्ठं विमुच्यते तद् भोजनम्; EMU_1, EMU_2 पूर्वदिनपूजनसमये काष्ठं विमुच्यते ततो भोजनम्. २. EMU_1 पेषेयनसमिधे ? [प्रेक्षयणसमये ?].

(६.) संपूर्णो ना अधिपतिर्भूयात्। उत्तमश्च अधिपतिर्भूयात्। (यतो स भवति यदि किल पूर्णो उत्तमश्च न भवति अतएव पूर्णो उत्तमश्च उक्तः)॥

अग्ने पुत्र स्वामिनो महाज्ञानिनः॥

॥ ९ ॥ ३. (७) ज्योतिष्मान् भव अस्मिन् निवासे। सदा ज्योतिष्मान् भव अस्मिन् निवासे (किल सदैव ईदृशो भवं)।

निर्मलो भव अस्मिन् निवासे। वृद्धिकारी भव अस्मिन् निवासे।

(८) दीर्घ-कृष्टं समयंचित् तत् उपरि शस्त्रेण अक्षयकरेणं। समं शस्त्रेण उत्तमेन अक्षयकरेण (इति इजिस्त्रीशस्त्रेण)॥

॥ १० ॥ ४. (९) देहि मह्यं अग्ने पुत्र स्वामिनो महाज्ञानिनः।

(१०) तेजस्वि शुभं तेजस्वि वर्तनं तेजस्वि जीवितम्।

संपूर्णं शुभं संपूर्णं वर्तनं संपूर्णं जीवितम्।

(११) निर्वाणज्ञानम् (किल निर्वाणज्ञानं यत् किंचित् शुभं जानामि)। गुरुतां (यत् किंचनात् प्रचुरं किंचित् जानामि)। पाटविनीं जिह्वां (किल मे जिह्वा कार्येषु न्यायेषु च प्रवीणतरा भूयात्)। आत्मानम् (किल मे आत्मा मुक्तो भूयात्)। स्मृतिम् (किल मे स्मृतिः कार्ये न्याये च विशालतरा भूयात्)। बुद्धिं पश्चात् महतीं उत्तमां अकथितज्ञानाम् (नैसर्गिकामित्यर्थः। सा च या कर्णश्रुता बुद्धिः नैसर्गिकबुद्धेः वृद्धये प्रकटा। कर्णश्रुता या बुद्धिः नैसर्गिकबुद्धिकार्ये शक्यते प्रचारयितुं। बुद्धिश्च सा भवति या समयं कार्यं जानाति प्रचारयितुम्। ज्ञानी च स भवति यः लाभं छेदं च जानाति। गुरुतरश्च स भवति यः किंचनात् प्रचुरं किंचित् जानाति)। मानुषीं पश्चात् समग्रां शक्तिम्।

॥ ११ ॥ ५. (१२) सुदृढजंघताम् (किल कार्ये यत् पादाभ्यां युज्यते कर्तुं व्यवसायी शक्तश्च भवामि)। अनिद्रताम् (प्रमाणनिद्रतां इत्यर्थः) त्रिभागं दिनानां च रात्रीणां च। तेजस्वितां स्थानात्।

(१३) भुजबलवत्ताम्[128]। पालकं निसर्गगुणं पुत्रं द्वीपमंडनं समवायिकम्।

(१४) सहोदितम् सुरक्षकं संकटात् शुद्धिदं (नरकात् इत्यर्थः)। सुचेतनम् (सानुरागं साभिलाषं इत्यर्थः)।

॥ ९ ॥ १. FBV, H_1, K_1 सह. २. K_1 अभव. ३. EMU_1 EMU_2 गृहे. ४. FBV, K_1, H_1, K_3 भवति. ५. FBV दीर्घकृष्टं; EMU_1 EMU_2 दीर्घचित् उत्कृष्टं; K_4 दीर्घउत्कृष्टंचित्. ६. K_1 H_1 EMU_1, EMU_2 अक्षयकारिणा; K_3 अक्षयत्वकरणे. ७. Instead of समं.....upto देहि EMU_1, EMU_2 समयं उत्तमं वृद्धं देहि.

॥ १० ॥ १. H_1, K_1, K_3 निर्वाणन्यानतं [निर्वाणज्ञानतां?]; K_4 EMU_1, EMU_2 निर्वाणज्ञानतां. २. H_1, K_3 किंचित्नात् [किंचनात्?]; K_1 ऊनात्; EMU_1, EMU_2 किंचित् सदाचारोपार्जितं शुभं जानाति गुरुतां किल किंचनात् प्रचुरं किंचित् जानाति. ३. K_1 पाठवतीं. ४. H_1, K_1 विस्तरा. ५. H_1 K_1 EMU_2, EMU_1 नैसर्गिकाबुद्धेः. ६. H_1 कार्ये.

॥ ११ ॥ १. K_1, H_1 प्रयाणनिद्रतां. २. FBV, K_3, EMU_1 तेजस्वीनास्थानात्; EMU_2 तेजस्विनां स्थानात्. ३. K_1, EMU_1, EMU_2 समवायकम्. ४. K_1, H_1, K_3 सहोदिकम्; EMU_1, EMU_2 सहोदितम् [सहोदयम्?]. ५. Corrected from K_4 शुधं or शुचं (?) EMU_1 शुभ्रं? EMU_2 शुद्धं

(१५) यो मे विस्तारयति गृहं च[129] गृहतमं च महागृहं च ग्रामं च देशं च ॥

॥ १२ ॥ ६. (१६) देहि मह्यं अग्ने पुत्र स्वामिनो महाज्ञानिनः। यां मे अभूत् अयोग्यता[130] इदानीं च यावत् सदाप्रवृत्तिं अतःपरं भुवनं मुक्तात्मनां सदोद्योतं समस्तशुभम्।

(१७) योग्यो भवामि उत्तमस्य प्रसादस्य उत्तमायाश्च श्रुतेः आत्मनश्च दीर्घायाः सुस्वामितायाः (प्रसादः परलोकीयः श्रुतिश्च इहलोकीया) ॥

॥ १३ ॥ ७. (१८) सर्वेषु वाचं मुंचति अग्निर्महाज्ञानिनः स्वामिनः।

(१९) येभ्यः अयं सदा पचति नित्यपाकं उत्सवपाकं च।

(२०) सर्वेभ्यश्च अभिवांछति उत्तमां आहुतिं शुभां आहुतिं सहाय्यआहुतिं[131] च स्पितम।

॥ १४ ॥ ८. (२१) सर्वेषां प्रचरतां अग्निर्हस्तं आलोकयति।

(२२) किं मित्रो[132] मित्राय ददाति प्रचारवान् अजंगमाय ॥ (२३).....

९. (२४) ततो यदि अस्मै अयं ददाति समिधं वा पुण्यतया विदधीतां[133] बरेसनीं वा पुण्यतया निबद्धां वनस्पतिं वा उरुअरामनामानम्[134]।

(२५) स तस्मै पश्चात् आशीर्वादयति अग्निर्महाज्ञानिनः स्वामिनः।

॥ १५ ॥ १०. (२६) संतुष्टः अपीडितः तृप्तः।

(२७) उत्कृष्टस्ते उत्तिष्ठतु गवां संचयः उत्कृष्टो वीराणां च संपूर्णप्रचारः (किल ते भूयात्)।

(२८) उत्कृष्टस्ते अभिलाषश्च मनसा अभिलाषश्च उत्तिष्ठतु स्वामिना (किल मनसा तदेव चिंतय यत् स्वामिना गुरुणा आदिष्टम्)।

(२९) आनंदेन स्वामिनो जीवेन जीवं ता रात्रीः याः जीवयसि॥ अस्मै अग्नेः आशीर्वादः

(३०) यो अस्मिन् समिधं मुंचति शुष्कां रश्मिनिरीक्षितां पुण्यहेतुतयां पवित्राम् ॥

[मौनमध्ये "होर्मज्दखदाइ अवजूनी मर्दुम्" इत्यादि–प्रकटं अहुनवर २]

इजिस्निं च नमस्कृतिं च शक्तिं च प्राणं च आशीर्वादयामि अग्नेः स्वामिनो महाज्ञानिनः पुत्रस्य (पूर्वोक्तवत्) (शक्तिरिति बाहूनां प्राणं इति पादयोः) ॥

[अशेम वोहू ३]

[135]एवं ते अग्निः अहुरमज्द शक्तिमान् पुण्यात्मनां संतोषी (किल संतोषी तस्मिन्

---

६. K_3 विस्तारयिता.

॥ १२ ॥ १. EMU_2 यो. २. H_1, K_2, K_4 अभूत. ३. EMU_1 योग्यता. ४. EMU_2, K_4 प्रयोग्येन. ५. EMU_1 स्तुतिः. ६. H_1, K_1, FBV, K_4, K_3 आत्मस्य.

॥ १३ ॥ १. H_1, K_1, K_3, K_4 मुंचति; FBV उचंति (?); EMU_2 शुंचति ? २. K_4 आहुत्यं.

॥ १४ ॥ १. EMU_1 प्रचरवान्. २. H_1, K_1, FBV, K_3, K_4 विदधीतां; EMU_1, EMU_2 विधीयतां.

॥ १५ ॥ १. H_1, K_1 जीवितात् ता रात्र्यौ; FBV जीवेतताःरात्राउ; EMU_2 जीवतारात्र्यौ; K_4 जीव्यात्तारात्रौ; K_3 जीवितात्तारात्रौ; EMU_1 जीवेनजीवतारात्र्यौ. २. FBV पुण्यहितया; EMU_1 EMU_2, K_4 पुण्यहेतुतया; K_3 पुण्यहिततया. ३. Sp. K_3 पुण्यात्मनाम्; EMU_2 पुण्यात्मा; EMU_1

समये (काले) यदा दिव्याद् (?)[2] विपत्तिः तस्मात् येन पुण्यकार्यं कृतं अस्ति[3])

तेजतस्तरो [तेजस्वत्तरो] महाबलिष्ठः तिष्ठतः[4] आनंदं प्रकटयति सहाय्याय (किल यो अस्य साहाय्याय तिष्ठति तस्य प्रकटयति आनंदम्)। एवं अहुरमज्दः पीडाकरस्य हस्तेच्छया विदधाति[5] निग्रहम्॥

[अशेम् वोहू १]

॥ होर्मज्दइअस्ति*अविस्तार्थः ॥

॥ ० ॥ [..... समस्तेभ्यः पापेभ्यः इत्यादि पूर्वोक्तवत्। सत्कार्ये स्वामिनं इत्यादि पूर्वोक्तवत्। अशेम् वोहू १.। प्रकृष्टं स्तौमि सुमतानि च इत्यादि पूर्वोक्तवत्। अशेम् वोहू ३। प्रब्रवीमि इत्यादि पूर्वोक्तवत्। गाह यथा समयं पूर्वोक्तवत्। स्वामिनो महाज्ञानिनो आराधनाय नमस्करणाय माननाय प्रकाशनाय "यथा स्वामिनः कामः" इत्यादि पूर्वोक्तवत् "आदेशः कर्तुं यथा अहुरमज्दस्य कामः" पर्यंतम्]

॥ १ ॥ अपृच्छत् जरथुश्त्रः अहुर्मिज्दम्[1]। अहुरमज्द अदृश्यमूर्ते गुरुतर दातः शरीरिणां अस्थिमतां[2] पुण्यमय। (अस्ति अहुर्मज्दो दाता पुण्यमय इति सर्वत्र त्रिधा आकारणं परं अपरं स्तुत्यायातम्[3]। यत् दाता पुण्यमय इत्युक्तं। अस्य अहुर्मिज्दता स्वामिता गुरुता महाज्ञानिता च। अस्य दातृता सृष्टिदातिः। अस्य महत्ता च इयं यत् किंचनात् प्रचुरं किंचित् शक्नोति वर्धयितुम्। अहुर्मज्दः स्थानं दीनिः समयः च सर्वदा अभूत् सर्वदा अस्ति। तस्मात् स्थानात् भवति प्रकटम् "मिस्वान हे गात्वहे ख्वदातहे"। अस्य दीनिर्वाणी। समयश्च सदाकालतार्यां[4] अहुर्मज्दस्य प्रवृत्तिकारी सर्वस्य कस्यचित्[5])।

का अस्ति अविस्तावाणी गुर्वी बलिष्ठतरा (मनुष्यस्य यस्यां उक्तायां बलं अधिकतरं जायते)। का विजयकारितमा। का श्रीमत्तमा (सत्कार्यतमा)। का कार्यकारितमा।

॥ २ ॥ का विजयकारितया हंतृतमा (पापकर्मिणां इत्यर्थः)। का आरोग्यकारितरा[1]। का क्लेशटालनतमा यत् देवेभ्यो मनुष्येभ्यश्च। का समग्रस्य भुवनस्य सृष्टिमतो मनसः अस्ति प्रापकतरा[136]। का समग्रस्य भुवनस्य सृष्टिमतो वितर्काणां अस्ति मूषकतरा[137] (केचित्[2] ये कष्टसंभवाः अव्यापारिणाम्[3][138])॥

॥ ३ ॥ प्रत्यवोचत् अहुर्मज्दः। अस्माकं नाम स्पितम जरथुश्त्र येषां अमराणां गुरूणाम्

पुण्यात्मो. ४. Sp. दिव्याधिपतिः तस्मिन्; K_1 दिव्याधिपत्तिः तस्मात्; K_2, H_1 दिव्याधिपतिः तस्मात्; EMU_1, EMU_2 अधिपतिः तस्मात्. ५. Sp. आस्ते. ६. Sp. H_1, K_4, K_3 तेजस्तरो; EMU_1 EMU_2 तेजस्विनो. ७. EMU_1, EMU_2 तिष्ठतु; K_4 तिष्ठत् [तिष्ठन्]. ८. Sp. K_1, H_1. EMU_2, K_4 विदधाति.

---

* होर्मिज्द ईअस्त or होर्म्मज्द ईअश्त &c.

॥ १ ॥ १. Sp. K_1, EMU_4, $NMRL_1$ अहुरमज्दात्. २. K_3 अस्छिम्तां. ३. K_1 स्तुत्यायात्. ४. EMU_4, $NMRL_1$, K_3 सदाकालतया. ५. $NMRL_1$, K_3 यायते.

॥ २ ॥ १. FBV अरोग्यकारितरा. २. H_1 केचित्. ३. FBV अव्यापारिणा; K_1, H_1, $NMRL_1$ अव्यापारिणाः; EMU_2 अव्यापारिणः

(किल ये वयं अमराः गुरुतराः स्मः)। सा अस्ति अविस्ता-वाणी गुर्वी बलिष्ठतरा (मनुष्यस्य यस्यां उक्तायां बलं अधिकतरं जायते) सा विजयकारितमा। सा श्रीमत्तमा (सत्कार्यतमा) सा कार्यकारितमा।

॥ ४ ॥ सा विजयकारितया हंतृतमा (पापकर्मिणां इत्यर्थः)। सा आरोग्यकारितमा। सा क्लेशटालनतमा यत् देवेभ्यो मनुष्येभ्यश्च। सा समग्रस्य भुवनस्य सृष्टिमतो मनसः[1] अस्ति प्रापकतमा[2]। सा समग्रस्य भुवनस्य सृष्टिमतो वितर्काणां अस्ति मूषकतरा (केचित् ये कष्टसंभवाः अव्यापारिणः)॥

॥ ५ ॥ तं अभाषत (प्रत्यवोचत्) जरथुश्त्रः। प्रकृष्टं मे तन्नाम प्रब्रूहि पुण्यमय अहुरमज्द यत् ते अस्ति महत्तमं च (किल वपुषा तन्वा[1]) उत्कृष्टतरं च (अतःपरतरं च किल मूल्येन[2]) सुंदरतरं च (दर्शनेन)। कार्यकारितमं च (विजयकारितमं च)। विजयतया हंतृतमं च अरोग्यकारितमं च। क्लेशटालनतमं च देवेभ्यो मनुष्येभ्यश्च।

॥ ६ ॥ यथा अहं निहन्मि समस्तान् देवान् मनुष्यांश्च (ये दुष्टाः)। यथा अहं निहन्मि समस्ताः शाकिनीः महाराक्षसीश्च। यथा मां न कश्चित् निहन्यात् देवो नो मनुष्यो नो शाकिनी नो महाराक्षसी॥

॥ ७ ॥ अथ उवाच[1] अहुर्मिज्दः। प्रष्टा नाम अस्मि[2] पुण्यात्मन् जरथुश्त्र (किल प्रश्नं सदाचारिणं बहुतरं कुर्महे)। द्वितीयः समुच्चयः (किल समुच्चयः सर्वो गवां मनुष्याणां[3] मया दत्तः)। तृतीयः एवं शक्तः (किल स्रष्टुं शक्तिमान् अहम्)। चतुर्थः पुण्यं अतःपरम् (किल वपुर्मे सर्वं पुण्यमयं अस्ति[4])। पंचमः सर्वं वसु[5] मज्ददत्तं पुण्यात् प्रकटम् (किल मूलं फलं सर्वं अहं अददाम्[6])। षष्ठो योऽस्मि बुद्धिः (किल मे बुद्धिः शुभा)। सप्तमो बुद्धिप्रमाणः[7] (किल यावती इयं अपेक्षिता सा मे अस्ति)। अष्टमो योऽस्मि निर्वाणज्ञानम् (किल कार्यन्यायानां निर्वाणज्ञानं अहं उत्तमं जाने)। नवमो निर्वाणज्ञानसाहाय्यी (किल निर्वाणज्ञानतया अन्येषां साहाय्यं करोमि)।

॥ ८ ॥ दशमो योऽस्मि वृद्धिः। एकादशो वृद्धिकारी (किंचनात् प्रचुरं किंचित् वर्धये)। द्वादश[1] स्वामी (शओशीओशः[० शेन] अस्मात् वचनात् प्रकटीकृतं यत् पुरुषो यावत् द्वादशभिर्गुणैः प्रकटो न भवति स्वामितायै न अधिकरोति)। त्रयोदशो लाभाभिलाषी। चतुर्दश इदं विभिन्नदुःखः (किल कष्टं मे न हि)। पंचदशः अनिर्विण्णः (किल सदाचारात् निर्विण्णो न भवामि)। षोडशः प्रकटं गणनाकरः (पुण्यपापयोः संख्यां अहं करोमि)। सप्तदशः सर्वनिरीक्षयिता (किल सर्वं कार्यं पुण्यं अहं निरीक्षे)। अष्टदशः अरोग्यकरः। एकोनविंशतितमो योऽस्मि दाता (किल सृष्टिं अहं अददाम्[1])। विंशतितमोऽस्मि योऽस्मि महाज्ञानी नाम॥

॥ ४ ॥ १. FBV मनसा; EMU_2 मनसि. २. EMU_2 प्रापकरतमा.

॥ ५ ॥ १. EMU_4 कलेवरेण. २. EMU_2 अतःपरतरतमंचमूल्येन.

॥ ७ ॥ १. K_1 अवोच; $NMRL_1$ वोचत्. २. H_1, K_1, $NMRL_1$ अंहि. ३. EMU_4, $NMRL_1$, H_1, K_1, EMU_2 पशूनां. ४. H_1, K_1, $NMRL_1$ आस्ते. ५. $NMRL_1$, EMU_2, H_1, K_1, EMU_4 वस्तु. ६. Corrected from FBV, EMU_1, H_1, K_1, EMU_4, $NMRL_1$ ददं. ७. *FBV*, H_1 बुद्धिप्रमाणः. ८. Corrected from $NMRL_1$, EMU_2, H_1, K_1, FBV, EMU_4 यावत्कियंतीअपेक्षा.

॥ ८ ॥ १. Corrected from EMU_4 $FMRL_1$, H_1, K_1, FBV, EMU_2 द्वादशमः. २. H_1, FBV, $NMRL_1$ अनिर्थिन्नः (?); EMU_4 अनिआर्थिन्नः (?). H_1, FBV, $NMRL_1$ निर्थिनो (?); EMU_4 निर्थेनो (?). ३. H_1, K_1, $NMRL_1$ ददं.

॥ ९ ॥ आराधय मां जरथुश्त्र उपरि दिवसं उपरि रात्रिं प्राप्तेन दानेन प्राणस्य (किल यद्यस्ति मितखंडितमपि प्राप्तं)। प्राप्नोमि ते सहाय्यतायै आनंदाय च अहं यः अहुरमिज्दः। प्राप्नोति ते सहाय्यतायै आनंदाय च यः उत्तमः श्रोशः पुण्यात्मकः। प्राप्नुवंति ते सहाय्यतायै आनंदाय च याः आपः याश्च [येच] वनस्पतयः याश्च मुक्तात्मनां वृद्धयः॥

॥ १० ॥ यदि अभिलाषो जरथुश्त्र अमीभ्यः कष्टानि टालनाय। देवेभ्यो मनुष्येभ्यश्च (देवाश्च तमोबीजाः मनुष्याश्च दुष्टसंख्यायाम्[1])। शाकिनीभ्यश्च महाराक्षसीभ्यश्च (शाकिनी च प्रसिद्धशब्दो[2] महाराक्षसी च सा यया सहस्रं मर्गर्जानपापानां कृतं अस्ति सा आकाशपातालादिषु भ्रमते)।

अन्यायिभ्यः अदर्शकेभ्यः अश्रोतृभ्यः (अन्यायी च प्रसिद्धशब्दः अदर्शका अश्रोतारश्च ते ये अहुर्मज्दस्य सृष्टिं द्रष्टुं श्रोतुं न शक्नुवंति। अन्यायिता उत्तमैः निकृष्टैश्च भवति। उत्तमानां शिक्षापणापालनारक्षा[189] च निकृष्टानां बलात्कारो विघातश्च। अस्ति च केचित्[3] द्वयोरपि अन्यायं विघातं ब्रुवंति यत् उत्तमान् निकृष्टा निघ्नंति निकृष्टान् उत्तमाश्च निघ्नंति)।

हिंसकेभ्यश्च द्विपदेभ्यः। आस्रोगेभ्यश्च द्विपदेभ्यः (आस्रोगश्च द्विधा एकः छद्मकः अन्यश्च स्वेच्छाचारी। छद्मकश्च स भवति यः किंचित् ज्ञानतया[4][140] परिभ्रामयति। किल यावन्मात्रस्य पापस्य त्रिभिः गोचर्मसाटघातैः प्रायश्चित्तं तावन्मात्रमपि पापं पुण्यस्थाने न्यस्यति पुण्यं च पापस्थाने न्यस्यति। स मर्गर्जानी[141]। न च तस्य सन्मानं[5] भोजनमध्ये युज्यते न च तस्य पश्चात्तापः पइतीती[142] च भवति। स्वेच्छाचारी च स भवति यो मध्ये आस्रोगानां पृष्ठतः पृष्ठतः अस्ति इति[6] ब्रूते[143]। तस्यापि मर्गर्जानं। परं अस्य पश्चात्तापः पइतीती अस्ति)। व्याघ्रेभ्यश्च[7][144] चतुरंघ्रिभ्यः।

॥ ११ ॥ तुरुष्केभ्यश्च[8][145] प्रभूतसैन्येभ्यः प्रभूतशस्त्रेभ्यः सज्जितशस्त्रेभ्यः उत्क्षिप्तशस्त्रेभ्यः हिंसाशस्त्रवहद्भ्यः।

अथ इमानि नामानि ([146]नः) घोषय प्रकृष्टं ब्रूहि सर्वेषु दिवसेषु च रात्रिषु च॥

॥ १२ ॥ पाता च अस्मि (किल सृष्टेः रक्षां करोमि)। दाता च पालयिता च अस्मि (किल सृष्टीः अहं अर्ददां[2] अहं च पालये)। ज्ञानी अदृश्यमूर्तिश्च अस्मि[3] गुरुतरः। आरोग्यकरो नाम अस्मि आरोग्यकरतमो नाम अस्मि (किल अपरेभ्यः ईअज्देभ्यः)। आचार्यो नाम अस्मि आचार्यतमो नाम अस्मि (किल अपरेभ्यः ईअज्देभ्यः) (आचार्यो याचनाकरः[147])। स्वामी नाम अस्मि महाज्ञानी नाम अस्मि (किल अहुर्मिज्दस्य स्वामिता महाज्ञानवती[3] इति एतस्मात् स्थानात् प्रकटम्)। मुक्तात्मा नाम अस्मि मुक्तात्मतमो नाम

॥ ९ ॥ १. Corrected from H_1, EMU_2, मीनषंडतमपि; NMRL मीतखंडतमेपी; EMU_4 लिकमीनखंडयतमेप्रापतं.

॥ १० ॥ १. FBV दुष्टसंख्याय; K_3 दुष्टसंख्यायां. २. H_1, K_1 प्रसिद्धिशब्दा; FBV प्रसिद्धशब्दा. ३. H_1, K_1, EMU_4 केचन. ४. EMU_2 किंचित्नज्ञानतया. ५. EMU_4 सन्मार्जनम्. ६. $NMRL_1$ मध्येआस्मोगानांपृष्ठतः अस्तिप्रतिब्रुते; EMU_2 पृष्ठतोअस्ति. ७. $NMRL_1$ व्याघ्रादिभ्यश्च. ८. FBV. H_1, K_1, K_4, EMU_2 चतुरंहिभ्यः.

॥ ११ ॥ १. $NMRL_1$ पुरुष्केभ्यः. २. Not found in FBV, K_4.

॥ १२ ॥ १. FBV, K_1 and others ददं. २. अह्मि in several places in K_1, H_1 and others. ३. EMU_4 महाज्ञानता.

अस्मि (मुक्तात्मा पुण्यात्मकः)। श्रीमान् नाम अस्मि श्रीमत्तमो नाम अस्मि (अपरेभ्यः ईअज्देभ्यः)। पृथुदर्शी नाम अस्मि (किल कार्यं न्यायात् प्रचुरं निरीक्षे) पृथुदर्शितमो नाम अस्मि (अपरेभ्यः ईअज्देभ्यः) दीर्घदर्शी नाम अस्मि दीर्घदर्शितमो नाम अस्मि (अपरेभ्यः ईअज्देभ्यः)।

॥ १३ ॥ प्रहरकोो[148] नाम अस्मि (किल सृष्टिं प्रहरकेण रक्षये)। याचको नाम अस्मि। दाता नाम अस्मि। पाता नाम अस्मि पालयिता नाम अस्मि ज्ञानी नाम अस्मि (किल लाभं छेदं जाने) ज्ञानीतमो नाम अस्मि। वृद्धिमान् नाम अस्मि (किल उत्तमेभ्यो लाभं शुभं वर्धये)। वृद्धिप्रमाणो नाम अस्मि (किल यत् प्रमाणेन अपेक्षे तावतां वर्धये)। अभिलाषराजा नाम अस्मि (किल सृष्टये राज्यं अभिलाषये) अभिलाषराजतमो नाम अस्मि। स्वतंत्रराजा नाम अस्मि। (स्वेच्छाराजा अस्मि)। स्वतंत्रराजतमो नाम अस्मि।

॥ १४ ॥ अप्रतारको नाम अस्मि (किल कमपिं न प्रतारयामि) विगतप्रतारको नाम अस्मि (किल यो मां प्रतारयितुं ईहते स स्वयं प्रतारितो भवति)। अधिकरक्षको नाम अस्मि। क्लेशटालको नाम अस्मि (किल सृष्टेः कष्टं दूरे टालये)। एकहेलया टालको नाम अस्मि सर्वटालको नाम अस्मि (किल सर्वसहायतया)। सर्वघटयिता नाम अस्मि (सर्वं उत्तमम्)। सर्वशुभो नाम अस्मि। प्रभूतशुभो नाम अस्मि शुभमान् नाम अस्मि।

॥ १५ ॥ कामलाभो नाम अस्मि (किल शुभं लाभं यथेच्छया करोमि) कामलाभतमो नाम अस्मि (किल वपुषि मे सर्वे लाभाः) लाभवान् नाम अस्मि साधको[149] नाम अस्मि लाभाभिलाषी नाम अस्मि। पुण्यं नाम अस्मि (किल तनुमें सर्वं पुण्यं) महान् नाम अस्मि (महत्ता च स्वामिनो द्विधा एका च वपुषः। एका च कार्यन्यायादिभिः)। राजा नाम अस्मि राजतमो नाम अस्मि (अपरेभ्यः ईअज्देभ्यः) शुभज्ञानी नाम अस्मि शुभज्ञानितमो नाम अस्मि। दीर्घलाभो नाम अस्मि (किल दीर्घकालं लाभो मत्तः प्रभूतः)॥

॥ १६ ॥ तानि इमानि नामानि (नः)॥ यश्च मे एतस्मिन् भुवने यस्मिन् सृष्टिमति स्पितम जरथुश्त्र इमानि नामानि घोषयति च ब्रूते च।

॥ १७ ॥ उपरि वा दिवसं उपरि वा रात्रिम्। प्रब्रूते उत्तिष्ठन् वा उपविशन् वा उपविशन् वा उत्तिष्ठन् वा अइविअंघनिं[150] वा बंधयन् अइविअंघनिं वा छोटयन् (किल ब्रुवाणो कुस्ति नूतनां करोति पुनर्ब्रूते) प्रकृष्टं वा व्रजन् स्थानात् प्रकृष्टं वा व्रजन् गृहात् प्रकृष्टं वा व्रजन् ग्रामात् संप्राप्तो ग्रामांतरं वा।

EMU$_4$ पृथुलदर्शी.

॥ १३ ॥ १. H$_1$, K$_1$, EMU$_4$ प्रहरिको. २. H$_1$, FBV, EMU$_4$, NMRL$_1$ अपेक्षिताचता; K$_1$ K$_3$ अपेक्षे तावता.

॥ १४ ॥ १. NMRL$_1$, H$_1$, K$_1$, कामपि; EMU$_2$, EMU$_4$ किमपि. २. EMU$_2$, NMRL$_1$, EMU$_4$, दूरं. ३. H$_1$, K$_1$, FBV, NMRL$_1$, EMU$_4$, K$_3$ शुभनाम.

॥ १५ ॥ १. H$_1$, K$_1$, EMU$_2$ सर्वोलाभः. २. EMU$_2$ लाभसाधनो. ३. H$_1$, K$_1$, FBV, K$_3$, EMU$_4$ वपुषा. ४. K$_1$ दीर्घदीर्घकालम्. ५. EMU$_2$ मम.

॥ १७ ॥ १. EMU$_4$ अइविअंघनेन. २. EMU$_2$ बन्धयतः. ३. EMU$_2$ छोटयतः.

॥ १८ ॥ नो तस्य नरस्य तस्मिन् दिवसे न च तस्यां रात्रौ कोपश्च दुर्गतिमान् दुष्टनाम[3] नो[151] विनाशनाय[3] (किल कोपः तस्य मनो विनाशयितुं न शक्तः) । नो कर्तरिभिः न च चक्रैः न च शरैः न च शस्त्रिकाभिः न च वज्रेण न च प्रतिकुर्वेति[152] तान्[153] विनाशनाय[४] ॥

॥ १९ ॥ प्रतिकुर्वेति इमानि नामानि[1] पृष्ठतश्च पुरतश्च । प्रतिकुर्वेति अदृश्यमूर्तेः दुष्टगणात् । कामाच्च दुर्गतेर्मत्सरिणः[2] । जीवन्या[154] जीवतां[3] कदर्थकात्[4] प्रभूतमृत्योश्च परितः दुर्गतेः यस्मात् आहर्मनात् । दृष्टांतोऽस्य[5] यथा सहस्रं नराणां एकं नरं उपरिरक्षयेत्[6] ॥

॥ २० ॥ [के विजयतया हंतारः इत्यादि पूर्वोक्तवत्]

॥ २१ ॥ नमो राजश्रियै[1] । नमो एरान्वेज[155]देशाय[2] । नमो लाभमूर्तये[3] मज्ददत्तायै । नमो उदकाय दाइतिनद्याः[156] । नमो अर्दुईसूर[157]उदकेभ्यो निर्मलेभ्यः । नमः समग्राय पुण्यात्मनां पंक्तये ॥

॥ २२ ॥ [अहुनवर १० । अशेम् वोहू १०] अहुनवरं आराधये (स्वामिनो अभिलाषलक्षणम्) । पुण्यं अतःपरं सुंदरं गुरुतरं आराधये । उद्यमं च ऋद्धिं च शक्तिं च विजयं च श्रियश्च प्राणं च आराधये (शक्तिरिति बाहूनां प्राणं इति पादयोः) अहुर्मिज्दं शुद्धिमंतं श्रीमंतं आराधये ॥

ये विद्यमानेभ्यः एवं इजिस्याः उपरि उत्तमस्य ।

महाज्ञानिनः स्वामिनः (किल इजिस्त्रीः अहुर्मज्दाय प्रचुराः कुर्वंति) वेत्तुः पुण्यं यत् किंचित् (किल यत् किंचित् पुण्यं प्रसादं अहुर्मज्दो वेत्ति) ।

समवायिकान् तान् ताश्च आराधये (किल नरस्त्रीआकृतीन् अभिशार्स्पितान्) ॥

[अहुनवर २]

इजिस्त्रिं च नमस्कृतिं च शक्तिं च प्राणं च आशीर्वादयामि अहुर्मिज्दाय शुद्धिमते श्रीमते ॥

॥ दहमईआनस्य[157] आफ्रंगानस्य अविस्ताऽर्थः ॥

॥ १ ॥ [अहुनवर २ अशेम् वोहू ३ प्रब्रवीमि इति पूर्वोक्तवत् । गाह यथासमयं ।]

॥ १८ ॥ १. K_1, H_1 नगरस्थ. २. K_1, H_1 कोपस्य दुर्ग्रते दुष्टनाम; $NMRL_1$ कोपस्य दुर्गतेनाम् EMU_2 कोपश्चदुर्गति दुष्टनाम्ना. ३. K_1 विनाशयनाय. ४. H_1 विनाश्यनाय.

॥ १९ ॥ १. H_1, K_1 नामानिनः. २. H_1 दुर्गतेःमैत्सणाः (?); K_1 मत्सिणाः (?). ३. FBV जीवन्यजीवतां; EMU_4 EMU_4 जीवत्याजीवतां; EMU_2 जीवेनजीवतां. ४. EMU_2 कदर्थिकोऽभूत्. ५. H_1, K_1, FBV, K_3, $NMRL_1$ दृष्टांतस्य; EMU_2, EMU_4 दृष्टांतमस्य. ६. FBV प्रतिरक्षयेन्; H_1 K, $NMRL_1$, EMU_4, EMU_2 उपरिरक्षयेत्.

॥ २१ ॥ १. K_1, H_1, EMU_4 राजश्रियौ. २. K_1, H_1, EMU_2, EMU_4 एरांग्येज. ३. H_1 लाभपूर्तये; EMU_2 राजमूर्तये.

॥ २२ ॥ १. Found only in EMU_2. In EMU_4 हर्षंचउद्यमंचशक्तिंच &c.

॥ २ ॥ ता अस्मिन् गृहे संप्राप्नुवंतु या मुक्तात्मनां संतुष्टयश्च भक्तयश्च विशिष्टदातयश्च प्रतिकृतयश्च ॥ उच्चैः पुनरेतस्मिन् गृहे संप्राप्नोतु पुण्यं च राज्यं च लाभश्च श्रीः च शुभं च दीर्घं प्रभुत्वं च अनया दीन्या या अहुर्मज्दीया जरथुस्त्रिया ॥

॥ ३ ॥ अनश्वरः पुनः एतस्मात् गृहात् गोसंचयो भूयात् (किल संचयः चतुष्पदानां मा विनश्यात्) । अनश्वरं च पुण्यम् । अनश्वरा च नरस्य मुक्तात्मनः शक्तिः । अनश्वरश्च अहुरमज्दीयो न्यायः ॥

॥ ४ ॥ आयांतु अत्र मुक्तात्मनां उत्तमाः साधका गुरुतरा वृद्धयः । लक्ष्मीः आरोग्येण समन्विता पृथ्वीपृथुतरा च नदीदीर्घा सूर्योच्चया[158] ॥ स्थितिर्भूयात् उत्तमानाम् (ये उत्तमा उत्तमतां कुर्वंति तेषां पुण्यप्रसादः एवं उपरिसंप्राप्नोतु यथा सर्ववारं उत्तमतायाः स्तुतिं कर्तुं योग्यं भवति) ॥ अस्थितिर्भूयात् अधमानाम् (ये अधमा अधमतां कुर्वंति तेषां निग्रहा विघाताः बलिष्ठाः एवं उपरि संप्राप्नोतु [संप्राप्नुवंतु] यथा सर्ववारं निकृष्टतया निंदां कर्तुं योग्या भवंति) ॥ प्रकृष्टं विकाशो भूयात् शुद्धीनां च श्रीणां च ॥

॥ ५ ॥ अपनेयात् अस्मिन् गृहे श्रोशः अश्रुस्तिम्[159] (किल अदृश्यमूर्तिः श्रोशः इति आदेशलक्षणो ईअज्दः संप्राप्नोतु देवीं अश्रुस्तिं अनादेशचिन्हां निहन्यात्) संप्रतिपत्तिः असंप्रतिपत्तिम् (किल पुरुषसंप्रतिपत्तिशीलो हंजमनी[160] एवं भूयात् अंतरस्मिन् गृहे यथा अदृश्यरूपिणी संप्रतिपत्तिः अंतरस्मिन् गृहे अभ्यागता भूयात् देवीं असंप्रतिपत्तिं निहन्यात्) । दक्षिणा अदक्षिणाम् (किल पुरुषो दक्षिणाशीलः सत्यः पात्रपरीक्षं दाता एवं भूयात् अंतरस्मिन् गृहे यथा अदृश्यरूपिणी दक्षिणा अंतरस्मिन् गृहे अभ्यागता भूयात् देवीं कृपणताचिन्हां निहन्यात्) । संपूर्णमानसता हीनमानसताम् (किल पुरुषः आदेशमध्ये संपूर्णमनाः एवं भूयात् अंतरस्मिन् गृहे यथा अदृश्यरूपिणी संपूर्णमानसता अंतरस्मिन् गृहे अभ्यागता भूयात् देवीं हीनमानसतां निहन्यात्) । सत्योक्तावाक् मिथ्योक्तां वाचम् (किल पुरुषः सत्यवाक् एवं भूयात् अंतरस्मिन् गृहे यथा अदृश्यरूपिणी सत्यवाक् अंतरस्मिन् गृहे अभ्यागता भूयात् देवीं असत्यवाचं निहन्यात्) श्रियः द्रुजिम्[161] (किल अदृश्यमूर्तिश्रियः इति पुण्यं संप्राप्नोतु देवीं अमार्गलक्षणां निहन्यात्) ॥

॥ ६ ॥ यथा अत्र अमिशास्पितानां श्रोशस्य भक्ति (नवा नवा किल श्रोशस्य) संप्राप्नोतु (सर्वेषां पुण्यकार्याणि संपूर्णं शक्ता भवंति कर्तुम्) उत्तमानां इजिस्त्रीं च नमस्कृतिं च (नराकृतीनां इअज्दानाम्) उत्तमानां इजिस्त्रीं च नमस्कृतिं च (स्त्रीआकृतीनां इअज्दानाम्) उत्तमां आहुतिं शुभां आहुतिं सहाय्यआहुतिं च ॥ ताः[162] दीर्घं स्त्रीयाः दधतु ॥

॥ ३ ॥ १. K_1, H_1, K_3 अहुरमज्दईओ.

॥ ४ ॥ १. K_3 पृथ्वीपृथुलतरा.

॥ ५ ॥ १. K_3 अश्रुस्तीयम्. २. Corrected from K_1, K_3, H_1, EMU_3, EMU_1 संप्रपत्ति. ३. H_1, K_1, K_3 हंयमनि. ४. H_1, K_1, EMU_3, EMU_1 आदेशमध्येनःसंपूर्णमन्.

॥ ६ ॥ १. Is it भवंती fem. nom. sg. ? २. K_3 omits ताःदीर्घं &c.

॥ ७ ॥ मा कदाचित् इदं गेहं शुभान्विता श्रीः विमुच्यात् (किल गृहस्वामी शुभश्रीमान् कदाचित् अस्मिन् गृहे मा विनश्यात्)। मा शुभान्विता लक्ष्मीः (किल शुभान्विता सदाचारोपार्जिता लक्ष्मीः कदाचित् अस्मिन् गृहे मा विनश्यात्) शुभान्वितः सुशीलपुत्रः (किल द्वीपमंडनो हंजमनी पुत्रः कदाचित् अस्मिन् गृहे मा विनश्यात्) ॥ शुभानि निवेदयामि उपरि लक्ष्म्या उत्तमायाः। दीर्घं कालं संमिश्रयामः (किल इहलोके शुभां समृद्धिं परिकल्पयामः परलोके च लक्ष्मीमूर्त्या[163] सह उत्तमया दीर्घकालं संमिश्रा भवामः) ॥ [अशेम् वोहू ३]

॥ आशीर्वाद[:] राज्ञां ॥

॥ ८ ॥ अहुर्मज्दस्य शुद्धिमतः श्रीमतः आशीर्वादयामि राज्ञे देशपतये[1]। उत्कृष्टं उत्साहम्। उत्कृष्टं विजयम्। उत्कृष्टं राज्यम्। राज्यस्य च प्रतिकारिणीं स्थितिं च। दीर्घं स्वामित्वं राज्यस्य। दीर्घं जीवितं जीवस्य। रूपश्रीप्रवृत्तिं तनोः।

॥ ९ ॥ उत्साहिनं सुघटितं शुभोदितं विजयं होर्मिज्ददत्तम् (बहिरामं ईअज्दम्)। अशुभटालनां च उपरिप्रवृत्त्या। संपूर्णप्रहरकं[164] कष्टकारिणाम्[1]। प्रतिघातं दुष्टमनसां। एकहेलयाटालनां प्रतिद्वंद्विनां अमित्राणां पीडाकराणाम् ॥

॥ १० ॥ आशीर्वादयामि अशुभटालनायै[1]। टालको युद्धेन भूयात् समग्रं अमित्रगणं पीडाकरं समग्रं दुष्टगणं पीडाकरम्। असदाचारिमनसं असदाचारिवचसं असदाचारिकर्माणम् ॥

॥ ११ ॥ टालको भूयात् सदाचारिमनसा सदाचारिवचसा सदाचारिकर्मणा ॥ निहंता भूयात् समस्तान् दुष्टमानसान् समस्तान् देउइस्त्रान्[165] ॥ योग्यो भूयात् उत्तमस्य प्रसादस्य उत्तमायाश्च श्रुतेः आत्मनश्च दीर्घायाः सुस्वामितायाः[1] ॥

॥ १२ ॥ आशीर्वादयामि दीर्घं जीवितं शुभं जीवितम्। सहायतायै नराणां मुक्तात्मनां नास्तिकतायै[166] दुष्कर्मकारिणाम्। अतःपरं भुवनं मुक्तात्मनां सदोद्योतं समस्तशुभम्[1] ॥ एवं संप्राप्नोतु यथा आशीर्वादयामि ॥

[167]सुमतानां सूक्तानां सुकृतानां इहलोकदातेश्च परलोकदातेश्च (किल इहलोकीयं शुभं तेभ्यः परलोकीयं च तैरेव भवति) विहितानां[1] च (यावत् इदानीं) विधेयानां च (अस्माद् ऊर्ध्वम्) भवामि अधिकं गृहीता[2] नरस्य नरे संपादयिता (पुण्यं यत् सदाचारि-मार्गेण) यथा[3] उत्तमो ना भवामि[4] (किल तच्च एवं यथा अतिउत्तमं स्वकीयं करोमि)। (कोऽर्थः सुमतानां सूक्तानां सुकृतानां च यावत् इदानीं विहितानां[5] अस्माद्

॥ ८ ॥ १. H_1 राज्ञेदेशपतये; FBV राज्ञोदेशपतेः; K_1 राज्ञोदेशपतयेः; EMU_3 राज्ञोदेशपतये.

॥ ९ ॥ १. Corrected from H_1, K_1 कष्टकारिणं.

॥ १० ॥ १. अशुभटालनया.

॥ ११ ॥ १. FBV स्तुतेः.

॥ १२ ॥ १. H_1, K_1, EMU_1, EMU_3, K_3 विधातानां; FBV विधितानां. २. K_3 FBV ग्रहीतारः. ३-४. Omitted in all except Sp. ५. K_1, EMU_1, EMU_3 तत्र (?) [तत्र]. ६. H_1, K_1

ऊर्ध्वं विधेयानां च यत् इहलोकीयं च शुभं तेषां परलोकीयं च यत् शुभं तेषां तदहं गृह्णामि) ॥

(पश्चात् अहुनवरोच्चारं कृत्वा धातुना चत्वारो दिशः हन्यंते । इति हन्यते इति हेतोर्यत् यत्तः चतुःष्वपि दिग्विभागेषु अहुर्मज्दीयोऽभिलाषं प्रचरति तथा रात्रौ अभ्यार्द्यं यत् किंचित् भूमौ निपतति तेन तन्वलयद्वयं[168] पापस्यं समुद्भवति तद् विलीयंति । पश्चात् अशेम् वोहू उच्चारं कृत्वा पुण्येन चत्वारो दिशः हन्यंते । इति हेतोर्यत् चतुःष्वपि दिग्विभागेषु[171] पुण्यं प्रचारयति[172]) ॥

॥ १३ ॥ [अहुनवर २. इजिस्ति च नमस्कृतिं च इत्यादि पूर्वोक्तवत्] ॥

॥ आफ्रंगानअर्दाफ्रउअसअविस्ताऽर्थः[169] ॥*

[अहुनवर ८. अशेम् वोहू ३. प्रब्रवीमिइत्यादि गाह इत्यादि पूर्वोक्तवत्]

॥ ४ ॥ मुक्तात्मनां उत्तमानां साधकानां गुरुतराणां वृद्धीः आराधये ।

या गृहेषु समायांति हमस्पथमइदएं[170] उपरि गुरुम् (किल हमस्पथमइदएं नाम पुण्यगुरुं समये उपरि याः गृहेषु समायांति) । अतस्तत्र विचरंति उपरि दशरात्रम् । (अभ्यागततया इह संति तान् दशदिवसान् सर्वेषु च फ्रउअर्दिनरोजेषु[171] रोजगारेषु[172] च स्वकीये [षु] अन्यथा पुनर्यदि निमंत्रयंति तां आयांति) । तत् एतावत् यतो विज्ञातुं हेतोः ।

कोऽस्मान् स्तुयात् क आराधयति कः स्वीकुर्यात् कः प्रकाशयेत् कः प्रतिकुर्यात् गोमता हस्तेन वस्त्रवता (किल गोवस्त्रदानेन) पुण्ययोग्यतायै प्रणामेन (किल यावत् महत्प्रसादयोग्यो भवति केनापि दानेन) । कोऽस्माकं इह नाम गृह्णीयात् (किल अंतर् इजिस्त्रौ नामग्रहणं कः कुर्यात्) । को युष्माकं आत्मनः आराधयेत् (किल येन स्वीयो आत्मा आराधितः तेन वयं आराधिता भवामः) । कोऽस्मभ्यं[99] तत् दानं दद्यात् यद् अस्य भवति आहारो अनश्वरः सदा च सदा प्रवृत्तौ च ॥

अथ यो नरः ताः प्रकृष्टं आराधयति गोमतो[173] हस्तेन वस्त्रवता (किल गोवस्त्रदानेन) । पुण्ययोग्यतायै प्रणामेन (किल यावत् महत्प्रसादयोग्यो भवति केनापि दानेन) । तस्मै आशीर्वादयंति संतुष्टाः अद्विष्टाः अपीडिताः बलिष्ठाः मुक्तात्मनां वृद्धयः ।

विधीतानां. ७. K_1, EMU_2 हन्यते इति हन्यते इति हेतो यत् चतुःष्वपि &c. FBV हन्यात्. ८. K_1 रभ्यांवं (?). ९. EMU_3 पापश्च; EMU_1 द्वये पापश्च. १०. H_1 विलीर्मयति (?); K_1 तद्वलीर्मति (?) EMU_1, EMU_3 तद्वविलीर्मयति. ११. EMU_3, EMU_1 दिग्भागेषु. १२. H_1, EMU_3, प्रचरयति; K_1 प्रचरति.

---

* Thus H_1, EMU_1, EMU_3. But K_1 आशीर्वादस्थ[°स्य] प्रवर्दिआनस्थ[°स्य] अविस्तार्थः [*i. e.* °दस्य °नस्य अ°].

॥१॥ १. Corrected of साधुकानां in all. २.K_4 समं. ३.K_4 प्रचरंति. ४.K_4 ततो. ५. EMU_3 स्तुत (?). ६. EMU_3, EMU_1 पुण्याय योग्यतायै. ७. Corrected from H_1, K_3, K_1, K_4, EMU_3 गृह्यात्. ८. Corrected from H_1, EMU_3, K_1, K_3 नामग्रहं. ९. EMU_1 किंमात्मनः; K_1 मात्मनः; K_4 मात्मना. १०.H_1, EMU_3, K_1 स्वीआत्मनः; EMU_1 स्वी; K_4 स्वीआत्मानः K_3 स्वीयआत्मनः. ११. K_4 युष्मभ्यं. १२. All गोमतान except K_3. १३. Corrected from H_1, K_1, K_3, EMU_1, EMU_3, K_4 अधिष्टाः.

भूयात् अस्मिन् गृहे गवां च संचयः वीराणां च। भूयात् तेजस्वी च अश्वः चमत्कारी च रथः। भूयात् नरः स्तुतिकरो हंजमनी (किल य उत्तमां [उत्तमान्] स्तौति हंजमनं च जानाति कर्तुम्)। योऽस्मान् नित्यं प्रकृष्टं आराधयति गोमता हस्तेन वस्त्रवता (किल गोवस्त्रदानेन) पुण्ययोग्यतायै प्रणामेन (किल यावत् महत्प्रसादयोग्यो भवति केनापि दानेन)॥

मुक्तात्मनां वृद्धिमतां बलिष्ठानां अधिकशक्तीनां बलिष्ठानां च विजयतां पूर्वन्यायवतां वृद्धिमतां नवान्वयनिकटानां च वृद्धिमतां वृद्धयः संतुष्टा आयांतु अस्मिन् गृहे संतुष्टाः प्रचरंतु अस्मिन् गृहे संतुष्टा आशीर्वादयंतु अस्मिन् गृहे उत्तमां लक्ष्मीं पालनापरां संतुष्टाः प्रयांतु गृहात् (किल उत्तमां लक्ष्मीमूर्तिं उपरि सानंदाः क्रीडंतु[172])। स्तुतिं च ख्यातिं च ब्रुवंतु स्रष्टुः अहुरमज्दस्य पुरतो अमिशास्पिंपतानाम्॥ मा किंचित् क्रंदंत्यः प्रयांतु अस्मात् गृहात् अस्माकं च मज्दइअस्नानाम्॥ [अशेम् वोहू ३]

[आशीर्वादो राज्ञां पूर्वोक्तवत्]

॥ गहंबार-आफ्रंगानअवस्ताऽर्थः[173] ॥

॥ १ ॥ २ ॥ [अहुनवर ४ अशेम् वोहू ३ प्रव्रवीमि इति पूर्वोक्तवत्]

॥ ३ ॥ ददतु ते मज्दईअस्नाः तेभ्यः गुरुतायै[174] आहाराय च यः [आहारः] मइदिओइजरमसमयीयः पशुवार्षिकीयं चास्ति (?) प्रकृष्टं विपकं दुग्धपाकम्। यदि तत् प्राप्तं अस्ति॥

॥ ४ ॥ नो वा तत् प्राप्तं अस्ति। सुवस्तु[175] किंचित् अथ ते ददतु॥ तत् तस्मै भोजयेत्। आदेशवर्तिने[2] (गुरुमुखेन गुरुविद्या-स्वामिने[3]) ज्ञानितमाय[4]। सत्यवाक्तमाय। पुण्येन पुण्यतमाय[5]। स्वामितया सुस्वामितमाय। अछद्मकतमाय। वांछानंदकरतमाय (किल केषांचित् तु वांछया आनंदं करोति)। क्षमाकरतमाय। प्रतिपालकतमाय दुर्बलानाम्। हिततमाय पुण्यस्य गुरोः॥ स्त्रीमैथुनानि परिपतया[6] [परिणयतया?] कुर्वाणाय (किल येन खुअप्तुओदथं कृतं अस्ति रजस्वलासमयं [ततःपश्चात् नाचिरकाले मैथुनं] च न परित्यक्तम्[7] आस्ते[176])॥

॥ ५ ॥ यदि तत् प्राप्तं अस्ति॥ नो वा तत् प्राप्तं अस्ति। समिधांचित् अथ शुष्कानां निरीक्षितानां भारकं जंघोच्चयं स्थूलं[1] गुरोर्गृहं समानयेत्॥ यदि तत् प्राप्तं अस्ति॥ नो

---

१४. Corrected from K_1, K_4 कीडीतु; EMU_3, EMU_1, K_3 क्रीडातु.

॥ ३ ॥ १. H_1, K_1, EMU_3 पशुवार्षिकयं; K_3, FBV पशुवार्षकीयं चास्ति; EMU_1 पशुवार्षिकयं चास्ति.

॥ ४ ॥ १. H_1, K_1, K_3, EMU_3 ददंत; EMU_1 ददंतः. २. H_1 आदेशवर्तिनो; K_1 आदेशवर्तिनं; EMU_3 आदेशवर्तिन. ३. H_1, K_1, EMU_1, EMU_3 स्वामिनो. ४. Corrected from H_1 K_1, EMU_1, EMU_3, FBV ज्ञानतमाय. ५. H_1, K_1 पुण्यात् पुण्यतमाय; EMU_1, EMU_3 पुण्यान-पुण्यात्माय. ६. H_1, K_1, EMU_1, EMU_3 परपतया. ७. H_1, K_1, EMU_3 परित्यक्तामास्ते.

॥ ५ ॥ १. Corrected from H_1, K_1, FBV यंधोत्सयस्थुलं; FBV जंघोऽस्यस्थुलं.

वा तत् प्राप्तं अस्ति । समिधां च अथ शुष्कानां निरीक्षितानां भारकं आकर्णमर्यादं स्थूलं अथ कक्षप्रमाणं स्थूलं अथ हस्तयोः प्रमाणं स्थूलं गुरोर्गृहं समानयेत् ॥

॥ ६ ॥ यदि शक्तोऽस्ति ॥ नो वा यदि शक्तिः । सुस्वामितमस्य अथ राज्यं आस्वादयेत् यत् अहुरमिज्दस्य (राज्यं इति शुभं यत् इजस्नीये प्रगुणीकृतं)। [177]"सुस्वामितमात् ँतमाय शश्वत् राज्यं अहं यत् (राज्यं इति शुभम्) अधिकं ददामि च (आत्मनः) आस्वादयामि च (अन्येषाम्) । करोमि च (किल संग्रहं करोमि) । यस्मै अहुर्मिज्दाय धर्मश्च अतःपरैः (तस्मात् सुस्वामितमात्) "॥

दत्तः स्यात् अनेन मिअज्दो गुरुतया (किल गहंबारः इजितो भवति शुद्धतया) ॥

॥ ७ ॥ "पंचचत्वारिंशद्भिः मइदिओइजरमस्य[178]" अर्दिग्वहेस्तमासीयदयेपमिहिररोजस्य[178a–179] (किल पंचचत्वारिंशद्भिः दिवसैः अहं अहुरमज्दः समं अमिशास्पिंतैः प्रकृष्टं घटितवान् । यत् प्रथमं आकाशं अददाम् मइदिओइजरमसमय इति नाम निर्मितं अर्दग्वहेस्तमासे दएपमिहिररोजे । खुररोजे[180] समयं गृह्णाति दएपमिहिररोजे संपूर्णो भवति । अस्य मइदिओइजरमताच इयं यत् मंदिरदातिः प्रकटा कृता । प्राकारो मनुष्येभ्यः कृतः । अस्माभिः समं अमिशास्पिंतैः गहंबारः इजितः मिअज्दोऽस्य कृतः । मनुष्याणां च सर्वे अनया रीत्या कर्तुं योग्यम् ॥ यः कश्चित् अस्मै गहंबाराय यजते अथ ददाति अथ सजते[181] अथ आस्वादयति तस्य पुण्यं च एवं भूयात् तथा चोक्तं हादुक्तनस्के[182] प्रकटम्) ।

"आदेशयेत् अस्य तस्मै एतावत् प्रसादं पुरः समासन्ने भुवने

यथा एतस्मिन् भुवने यस्मिन् सृष्टिमति सहस्रं मेषीणां दुग्धमतीनां पुत्रवतीनां नराणां मुक्तात्मनां पुण्याय उत्तमाय आत्मनः प्रदद्यात् । एकस्यैव संतिष्ठतां[183] वाल्लभ्ये येषां पुण्यस्य अतःपरस्य" ॥

(यः कश्चित् यो नो यजति न ददाति न सजते न च आस्वादयति तस्य पापं च एवं भूयात् तथा चोक्तम्) ।

"प्रथमे च नरस्य मिअज्देऽददतः स्पितम जरथुश्त्र यस्मिन् मइदिओइजरमसमयीये मिअज्दमति गुरोः अमिअज्दमतः शिष्यस्य अइजिस्नीत्वं धार्यं अंतर्मज्दईअस्नेषु" (किल इजिस्नीं तस्य इअज्दाः न प्रतिकुर्वंति) । (तथा अस्य अस्मात् गहंबारात् आरभ्य यावत् अमुमेव अन्यं गहंबारं दिनं प्रति शतं अशीत्यधिकं स्तिहिराणां[184] पापश्च [पापस्य] प्रवर्धयते) ॥

॥ ६ ॥ १. Sp. यो महाज्ञानी स्वामी. २. Sp. उत्कृष्टतरः. ३. H_1, K_1, EMU_1, K_3 एजितः.

॥ ७ ॥ १. K_1, K_4, K_3 पंचच चत्वारिंशद्भिः. २. K_1 मईदिओइजरमइश्च. ३. Corrected from H_1, K_1, FBV, K_4, K_3, EMU_1 अददं or आददं. ४. H_1, K_1, K_4 प्रकारो; EMU_1 प्रकरो. ५. H_1, K_1 एजितः; K_4, EMU_1, K_3 एजतः. ६. Thus all [मिअज्दश्च or मिअज्दोऽस्य]. ७. H_1, K_1, K_4, K_3 EMU_1 आदेशयत्. ८. FBV एकस्यैव. ९. FBV इजति. १०. H_1, K_1, K_3 [s] ददातः; FBV नददतः; K_4, EMU_1 अदत्तुः. ११. H_1, K_1 अइजिस्नी. १२. K_4 पापस्ये.

॥ ८ ॥ "षष्टि मइदिओइसमस्य[185]" तीरमासीय[186] दएपमिहिर-रोजस्य (किल षष्टिदिवसैः अहं अहुरमज्दः समं अमिशास्पिंतैः प्रकृष्टं घटितवान् यत् अपः अददाम्। मइदिओइसमसमय इति नाम निर्मितम्। तीरमासे दएपमिहिररोजे। खुररोजे समयं गृह्णाति दएपमिहिररोजे संपूर्णो भवति। अस्य मइदिओइसमता च इयं यत् उदकं निर्मलं प्रकटीकृतम्। अस्माभिः समं अमिशास्पिंतैः गहंबार इजितैः। मिअज्दोऽस्य कृतः। मनुष्याणां च सर्वे अनया रीत्या कर्तुं योग्यम्) ॥

(यः कश्चित् अस्मै गहंबाराय यजते अथ ददाति अथ सजते अथ आस्वादयति तस्य पुण्यं च एवं भूयात् तथा चोक्तं हादुख्तनस्के प्रकटम्)।

"आदेशयेत् अस्य तस्मै एतावत् प्रसादं पुरः समासन्ने भुवने।

यथा एतस्मिन् भुवने यस्मिन् सृष्टिमति सहस्रं गवां दुग्धमतीनां पुत्रवतीनां नराणां मुक्तात्मनां पुण्याय उत्तमाय आत्मनः प्रदद्यात्। एकस्यैव संतिष्ठतां वाह्लभ्ये येषां पुण्यस्य अतःपरस्य" ॥

(यः कश्चित् यो नो यजते न ददाति न सजते न च आस्वादयति तस्य पापं च एवं भूयात् तथा चोक्तम्)।

"द्वितीये च नरस्य मिअज्दे अददंतः स्पितम जरथुश्त्र यस्मिन् मइदिओइशिमसमयीये।

मिअज्दमति गुरोः अमिअज्दमतः शिष्यस्य अवचोगुरुत्वं धार्यं अंतर्मज्दइअस्रेषु" (किल मज्दइअस्रेषु मध्ये न अधिकारो अस्य वक्तुम्)। (तथा अस्य अस्मात् गहंबाराद् आरभ्य यावत् अमुमेव अन्यं गहंबारं दिनं प्रति शतं अशीत्यधिकं स्तिहिराणां पापस्य प्रवर्धयते) ॥

॥ ९ ॥ "पंच च सप्ततिश्च पइतिशहहइअस्य[187]" सहरेवर[188] मासीयअनेरान्[189] रोजस्य (किल पंचसप्ततिभिर्दिवसैः अहं अहुरमज्दः समं अमिशास्पिंतैः प्रकृष्टं घटितवान्। यत् पृथिवीं अददां पइतिशहहिमसमयः इति नाम निर्मितं। सहरेवरमासे अनेरान् रोजे। आस्तादरोजे[190] समयं गृह्णाति अनेरान् रोजे संपूर्णो भवति। अस्य पइतिशहहइअता च इयं यत् पदप्रवृत्तये सृष्टीनां पृथिवी प्रकटा कृता। अस्माभिः समं अमिशास्पिंतैः गहंबारो इजितैः मिअज्दश्च कृतः। मनुष्याणां च सर्वे अनया रीत्या कर्तुं योग्यम्॥ यः कश्चित् अस्मै गहंबाराय यजते अथ ददाति अथ सजते अथ च आस्वादयति तस्य पुण्यं च एवं भूयात् तथा चोक्तं हादुख्तनस्के प्रकटम्।

"आदेशयेत् अस्य तस्मै एतावत् प्रसादं पुरः समासन्ने भुवने यथा एतस्मिन् भुवने

॥ ८ ॥ १. K_1 दएरोजस्य. २. H_1, K_1, K_4, K_3, EMU_1 आददं. ३. H_1, K_1, FBV, K_4, K_3, EMU_1 एजितः. ४. H_1, FBV, K_3, EMU_1 अदात् or अदातः. ५. H_1, K_1, K_4, K_3, EMU_1 यथा.

॥ ९ ॥ १. Corrected from H_1, K_1, FBV, K_3, K_4, EMU_1 अददं. २. H_1, K_1, K_4,

यस्मिन् सृष्टिमति सहस्रं अश्वीनां दुग्धमतीनां पुत्रवतीनां नराणां मुक्तात्मनां पुण्याय उत्तमाय आत्मनः प्रदद्यात्। एकस्यैव संतिष्ठतां वाल्लभ्ये येषां पुण्यस्य अतःपरस्य" ॥

(यः कश्चित् यो नो यजते न ददाति न सजते न च आस्वादयति तस्य पापं च एवं भूयात् तथा चोक्तम्)।

"तृतीये च नरस्य मिअज्दे अदातुः स्पितम जरथुश्त्र यस्मिन् पइतिशहहेसमयीये।

मिअज्दमति गुरोः अमिअज्दमतो शिष्यस्य हृदयदिव्यत्वं धार्यं अंतर्मज्दईअस्रोषु" (किल तद्वचनानां हृदयदिव्यो न[191] प्रतीतिः)। (तथा अस्य अस्मात् गहंबारात् आरभ्य यावत् अमुमेव अन्यं गहंबारदिनं प्रति शतं अशीत्यधिकं अस्तिहराणां[192] पापस्य प्रवर्धयति) ॥

॥ १० ॥ "त्रिंशत् अइआथ्रिमस्य[193]" मिहिर[194] मासीयअनेरांरोजस्य (किल त्रिंशद्भिर्दिवसैः अहं अहुरमज्दः समं अमिशास्पिंतैः प्रकृष्टं घटितवान्। यतः वनस्पतिं अददाम्। अइआथ्रिमसमय इति नाम निर्मितम्। मिहिरमासे अनेरांरोजे। आस्तादरोजे समयं गृह्णाति अनेरांरोजे संपूर्णो भवति। अस्य अइआथ्रिमता च इयं यत् पत्रगंधरंगनीलिमादिकं वनस्पतीनां प्रकटं कृतम्। अस्माभिः समं अमिशास्पिंतैः गहंबार इजितः मिअज्दश्च कृतः। मनुष्याणां च सर्वं अनया रीत्या कर्तुं योग्यम् ॥ यः कश्चित् अस्मै गहंबाराय यजते अथ ददाति अथ सजते अथ आस्वादयति तस्य पुण्यं च एवं भूयात् तथा चोक्तं हादुख्तनस्के प्रकटम्)।

"आदेशयेत् अस्य तस्मै एतावत् प्रसादं पुरः समासन्ने भुवने यथा एतस्मिन् भुवने यस्मिन् सृष्टिमति सहस्रं उष्ट्रीणां दुग्धमतीनां पुत्रवतीनां नराणां मुक्तात्मनां पुण्याय उत्तमाय आत्मनः प्रदद्यात्। एकस्यैव संतिष्ठतां वाल्लभ्ये येषां पुण्यस्य अतःपरस्य" ॥

(यः कश्चित् यो नो यजते न ददाति न सजते न च आस्वादयति तस्य पापं च एवं भूयात् तथा चोक्तम्)।

"चतुर्थे च नरात् मिअज्दस्य अदात् स्पितम जरथुश्त्र यस्मिन् अइआथ्रिमे-समयीये।

मिअज्दमति गुरोः अमिअज्दमतो शिष्यात् प्रधानतरं चतुष्पदं विभिन्नायति अंतर्मज्दइअस्रोषु" (किल चतुष्पदात् प्रधानतरात् असौ विभिन्नो भवति)। (तथा अस्य अस्मात् गहंबाराद् आरभ्य यावत् अमुमेव अन्यं गहंबारं दिनं प्रति शतं अशीत्यधिकं स्तेहराणां पापस्य प्रवर्धयति) ॥

॥ ११ ॥ "अशीति मइदिआरमस्य[195]"। दय[196]मासीयबेहिरामरोजस्य[197] (किल अशीतिभिर्दिवसैः अहं अहुरमज्दः समं अमीशास्पिंतैः प्रकृष्टं घटितवान्। यत् गोपंचप्रकारं अददाम्। मइदिआरिमसमय इति नाम निर्मितम्। दयमासे बेहरामरोजे। मिहिररोजे[198] समयं गृह्णाति बेहरामरोजे संपूर्णो भवति। अस्य मइदिआरिमता च इयं यत् संचयः शीतकालार्थं प्रकटीकृतः। अस्माभिः समं अमिशास्पिंतैः गहंबार इजितः मिअज्दश्च

EMU$_1$ एजितः. ३. FBV, K$_3$ संतिष्ठते. ४. H$_1$, K$_1$ नःस्य; FBV नरः; K$_3$ नः. ५. K$_3$ अदात्. ६. K$_1$, K$_3$, EMU$_1$, K$_4$ प्रतीतिः. ७. H$_1$, EMU$_1$ ष्टिहिर; K$_1$ स्तिहिर.

॥ १० ॥ १. H$_1$ *Seconda manu* त्रिं (?) पंचप्रकारान् वनस्पतीन् अददं. २. H$_1$, K$_1$ एजितः. ३. H$_1$, FBV मिअज्दे अदात्; EMU$_1$ K$_4$ मिअज्दे अदातुः. ४. H$_1$ अइश्रिम. ५. शिष्यो. ६. K$_4$ स्तिहिराणां.

॥ ११ ॥ १. H$_1$, K$_4$, EMU$_1$ गां पंचप्रकारां. २. H$_1$, K$_1$ एजितः; EMU$_1$. K$_4$ एजत.

कृतः। मनुष्याणां च सर्वं अनया रीत्या कर्तुं योग्यम् ॥ यः कश्चित् अस्मै गहंबाराय यजते अथ ददाति अथ सजते अथ आस्वादयति तस्य पुण्यं च एवं भूयात् तथा चोक्तं हादुख्तनस्के प्रकटम्)।

"आदेशयेत् अस्य तस्मै एतावत् प्रसादं पुरः समासन्ने भुवने।

यथा एतस्मिन् भुवने यस्मिन् सृष्टिमति सहस्रं कन्यानां[199] यूथानां नराणां मुक्तात्मनां पुण्याय उत्तमाय आत्मनः प्रदद्यात्। एकस्य एव संतिष्ठतां वाल्हभ्ये येषां पुण्यस्य अतःपरस्य" ॥ (यः कश्चित् यो नो यजते न ददाति न सजते न च आस्वादयति तस्य पापं च एवं भूयात् तथा चोक्तम्।

"पंचमे च नरस्य मिअज्दे अदात् स्पितम जरथुश्त्र यस्मिन् मइदिआरमसमयीये।

मिअज्दमति गुरोः अमिअज्दमतो शिष्यस्य[3] दानफलं[4] पृथिव्याः[5] विभिन्नयति अंतर्मज्द-इअस्नेषु" (किल पृथिव्याः दानफलात् असौ विभिन्नो भवति तथा अस्य अस्मात् गहंबारादारभ्य यावत् असुमेव अन्यं गहंबारं दिनं प्रति शतं अशीत्यधिकं स्तिहिराणां पापस्य प्रवर्धयति)॥

॥ १२ ॥ "पंच च सप्ततिश्च हमस्पथमएदमस्य" वहिस्तोइस्तोइस्गाथायाः[200] (किल पंचसप्ततिभिर्दिवसैः अहं अहुरमज्दः समं अमिशास्पिंतैः प्रकृष्टं घटितवान्। यत् मनुष्यान्[1] दशप्रकारान् अददाम्[2] सर्वां च सृष्टिं[3][201] अददां हमस्पथमएदयसमय इति नाम निर्मितम्। अहुनूअदगाथासमयं[202] गृह्णाति वहिस्तोइस्तगाथायां संपूर्णो भवति। अस्य हमस्पथमएदएमता च इयं यत् सर्वं सैन्यदातिः प्रकटा कृता। अस्माभिः समं अमिशास्पिंतैः गहंबार एजितः मिअज्दश्च कृतः। मनुष्याणां च सर्वं अनया रीत्या कर्तुं योग्यम्॥ यः कश्चित् अस्मै गहंबाराय यजते अथ ददाति अथ सजते अथ च आस्वादयति तस्य पुण्यं च एवं भूयात् तथा चोक्तं हादुख्तनस्के प्रकटम्)।

"आदेशयेत् अस्य तस्मै एतावत् प्रसादं पुरः समासन्ने भुवने

यथा एतस्मिन् भुवने यस्मिन् सृष्टिमति सर्वत्र धान्यानि मधूनि महांति उत्तमानि सुंदराणि नराणां मुक्तात्मनां पुण्याय उत्तमाय आत्मनः प्रदद्यात्। एकस्यैव संतिष्ठतां वाल्हभ्ये येषां पुण्यस्य अतःपरस्य"॥

(यः कश्चित् यो नो यजते न ददाति न सजते न च आस्वादयति तस्य पापं च एवं भूयात् तथा चोक्तम्)।

"षष्ठे च नरात् मिअज्दे अदात् स्पितम जरथुश्त्र यस्मिन् हमस्पथमदएयं-समयीये

मिअज्दमति गुरोः अमिअज्दमतो शिष्यात्[4] अहुरमज्दीयात् न्यायात् असौ विभिन्नो भवति"॥

---

३. H_1, K_1, FBV, K_4, EMU_1 शिष्यस्यात्. ४. FBV दानकलम्. ५. H_1, K_1, EMU_1 पृथिव्यां.

॥ १२ ॥ १. H_1, K_1, FBV, K_3, K_4, EMU_1 पंचाचहप्ततिश्च. २. Corrected from H_1, K_1, K_3 मनुष्यदशप्रकार अददं; FBV मनुष्यःदशप्रकारःअददं; EMU_1 मनुष्यदशप्रकारमददम्; K_4 मनुष्यं दशप्रकारं अददं. ३. H_1, EMU_1 सिन्य; K_1, सेन्य. ४. FBV शिष्यस्यात्.

॥१३॥ "अपापस्तं पश्चात् प्रकृष्टं आक्रोशयेत्"(किल हस्तताळिकाभिः सर्वत्र ज्ञापयेत्)। "अपापः तं पश्चात् नारस्त्रीकर्मकारिणं कुर्यात्" (किल मर्गरजानं पापिनं कुर्यात्)। "गुरुः शिष्यात् अथ शिष्याः गुरुतः" ॥

[आशीर्वादो राज्ञां पूर्वोक्तवत् इत्यादि इत्यादि]

॥ समाप्तोऽयं गहंबारआफ्रिगानाऽर्थः। शुभं भवतु ॥

॥ धूपनीरंगअवस्ताऽर्थः[203] ॥*

॥ १ ॥ मंत्रो[204] विजयिकैरो भूयात्। श्रीः उत्तमा माज्दइअस्त्री प्रवर्तमाना (प्रसिद्धा) भूयात्। पृथ्वीमध्ये सप्तानां द्वीपानां आनंदः (किल?) यदृच्छया अग्नेर्मध्ये[205] भवतु। स्थानकनगरे[206] विजय आनंदो लक्ष्मीः सर्वत्र भूयात् ॥.....

॥ २ ॥ साध्यसिद्धयेऽयम्(?) आदेश रोज(?) स्वयं ईजिस्त्री[207] कृतवान् अहम् दूनं[207] ईजितवान् अहं मिअज्दं[207] प्रचारितवान् अहम्। इदं युगपद्[207a] भांडागारे स्रष्टुः श्रीअहुरमज्दस्य शुद्धिमतः श्रीमतः अमिशास्पितानां च संप्रामुयात् ॥ शक्तिः प्राणं [प्राणः] सर्वदृढत्वं उत्साहो विजयः (ऊर्जा विजयिता) अहुर्मज्दस्य स्वामिनः[208] ..... संप्रामुयात् ॥ अस्य अस्मदीयस्य प्रतिकृतां भूयात्[209] ॥ अस्माकं च रक्षाकराः शुभोत्पादकाः अन्यायविनाशानां दूरं टालका अभीष्टदायका भवंतु ॥ यथा द्वितीयमिअज्दानां[210] सहस्रपुरुषं मिअज्दं शक्नोमि साधितुम् अस्माकम् कियन्मात्रमपि समाधानतया कृतं एकं मिअज्दं अस्मदीयस्य सहस्रमिति प्रतिकृतौ भूयात् ॥

॥ ३ ॥ अमृतात्मा आत्मीभूतः (अमुक[211]) अत्र समायात् ॥ .....

॥ ४ ॥ सर्वेषां आत्मनां वृद्धयः (पितृभूता) अस्मिन् कर्तव्ये[212] चतुर्थे दशमे मास्ये दिवसे वर्षदिवसे (कोऽर्थः। येषां पृथिव्यां चतुर्थे[213] दशमं मासं दिवसं वर्षदिवसं समायातं अस्ति) अस्माद् गईओमर्दपुरुषात् पूर्वं यावत् सओसिओसं पुरुषं अत्र समायांतु ॥

---

* K_4 in Gujerati नीरंग धूपनी लिखी.

॥ १ ॥ १. H_1, K_1 मंत्र. २. K_4 विजयकारी. ३. H_1, K_1, K_3 उत्तमांमाज्दईस्त्रीं. ४ H_1, K_1 K_3 अग्निर्मध्ये.

॥ २ ॥ १. Corrected conjecturally from H_1, K_1, K_3, EMU_1 साध्यसिध्याम्; K_4 साध्यसिधानां रोजस्वयं. २. H_1, K_3, K_4, EMU_1 कर्मपदम्; K_1 ज्ञमपदं? ३. K_4 शुद्धप्राण. ४. K_1 सर्वदृढत्वंमुच्छाहो; EMU_1, K_4 सत्वं दृढत्वं. ५. K_1 ऊर्या; K_3, EMU_1 ऊज्जो (i. e. उर्जस्). ६. K_4 प्रतिकर्ता. ७. H_1, K_4, EMU_1 शुभोत्पाता K_1 शुभोत्पादता. ८. K_1, H_1, EMU_1 मिज्दायां. ९. H_1, K_1 प्रचरयति. १०. H_1, K_1, K_3, EMU_1 संति. ११. H_1, K_1 ईअज्दं; K_4 इअस्त्रियं. १२. प्रतिकर्ता.

॥ ४ ॥ १. H_1, K_1, K_3 पितरिभूता. २. Corrected from H_1, K_1, K_3, EMU_1 मासे; K_4 चतुर्थदशममासदिवसवर्षदिवसीयाः. ३. H_1 वर्षदिवसीयो. ४. Corrected from H_1, K_1, K_3, समायातानां; K_4 समायांतु; EMU_1 समायान्तुअस्ति. ५. H_1, K_1, K_3, EMU_1 add as gloss (वृद्धयति क्रमयो वृद्धयः पितरि इत्यर्थः); K_4 (वृधय इति काया वृद्धयः पितर इत्यर्थः).

॥ ५ ॥ वर्तमानानां भूतानां भविष्याणां जातानां अजातानां स्वस्थानीयानां परस्थानीयानां उत्तमानां नराणां नारीणां अपत्यानां पत्यानां[214] केचित् ये अस्यां पृथिव्यां आदेशमध्याः उत्तमदीनिमंतैः परोक्षीभूताः संति तेषां सर्वा वृद्धयो मुक्तात्मनां (पितृभूता) अस्मिन् कर्तव्ये अस्मात् गईओमर्दपुरुषात् यावत् सओशीओशं पुरुषं अत्र समायांतु ॥

॥ ६ ॥ ये अस्मिन् गृहे तथा वीसि[215] तथा जंदे[216] तथा ग्रामे तथा देशे परोक्षीभूताः संति तेषां सर्वा वृद्धयो मुक्तात्मनां (पितृभूतां) अस्मिन् कर्तव्ये अस्मात् गईओमर्दपुरुषादारभ्य यावत् सओसिओसं पुरुषं अत्र समायांतु ॥

॥ ७ ॥ मुक्तात्मनां वृद्धयः बलिष्ठानां पराक्रमवतां पुराणन्यायवतां वृद्धयः नवान्वयनिकटानां च वृद्धयः वृद्धयः सर्वापि [सर्वा अपि] (पितृभूता) अस्मिन् कर्तव्ये अस्मात् गईओमर्दपुरुषादारभ्य यावत् सओसिओसं पुरुषं अत्र समायांतु ॥

॥ ८ ॥ आत्मीभूतानां पितृणां [मातृणां] पितामहानां पितृमातृणां [पितृभ्रातृणां?] पुत्राणां पौत्राणां पुत्रीदौहितृणां कर्मकराणां नवान्वयनिकटानां च वृद्धयो मुक्तात्मनां (पितृभूता) अस्मिन् कर्तव्ये अस्मात् गईओमर्दपुरुषात् यावत् सओसिओसं पुरुषं अत्र समायांतु ॥

॥ ९ ॥ सर्वेषां आचार्याणां सर्वेषां क्षत्रियाणां सर्वेषां कुटुम्बिकानां[217] सर्वेषां प्रकृतिकर्मवतां वृद्धयो मुक्तात्मनां (पितृभूता) अस्मिन् कर्तव्ये अस्मात् गईओमर्दपुरुषात् यावत् सओसिओसं पुरुषं अत्र समायांतु ॥

॥ १० ॥ सर्वेषां मुक्तात्मनां वृद्धयः सप्तद्वीपवत्यां पृथिव्यां अर्जहिनामद्वीपम् (पश्चिमाश्रितम्) सवहिनामद्वीपम् (पूर्वाश्रितम्) फ्रददफसूनाम द्वीपम् (दक्षिणाग्नेयकोणाश्रितम्) विददप्स नाम द्वीपम् (दक्षिणनैर्ऋत्यकोणाश्रितम्) वओरुवास्तिनाम द्वीपम् (उत्तरवायव्यकोणाश्रितम्) वओरुजरस्तीनाम द्वीपम् (उत्तरईशानकोणाश्रितम्) खुनरसवामी नाम द्वीपम् (जंबूद्वीपम्) कंदिज (नाम माडः (?) सप्तयोजनशतप्रमाणः जंबूद्वीपपृथिव्या मध्ये उत्तरदिग्भागे अस्ति) [वरेजमकर्द[218]] (गंज इति निखातं मांध्र इति वचनं अवस्तावचनानां अत एवं अद्रिः ?[219] गंजिमांध्र उच्यते [उच्यते]) गंज-मांध्र (नाम पर्वतैः जंबूद्वीपे दक्षिणे क्षीरसमुद्रपारतटात् तत्रश्च सीमा चतुर्भिर्योजनशतैः अस्ति) एतेषां स्थानानां वृद्धयो मुक्तात्मनां (पितृभूता) अस्मिन् कर्तव्ये अस्मात् गईओमर्दपुरुषाद् आरभ्य यावत् सओसीओसं पुरुषं अत्र समायांतु ॥

॥ ५ ॥ १. K_1 केचित् तु. २. K_1 उत्तमदीनमंतः; K_3, EMU_1 आदेशमध्येउत्तमदीन्याः संतः. ३. H_1, K_1, K_3 add as gloss (वर्धयति काया वृद्धय); K_4, EMU_1 (वृद्धय इति कायावृद्धयः).

॥ ६ ॥ १. H_1 वीसे; K_4 वीसजंदे. २. K_4 सर्वे. ३. Found only in K_4, EMU_1.

॥ ७ ॥ १. K_1 प्राक्रमपरावतां. २. K_4, EMU_1 add (वृद्धय इति कायावृद्धयः).

॥ ८ ॥ १. K_4 पुत्रपुत्रीणां. २. पौदृणां; K_4, EMU_1 पौत्रदौहित्राणां.

॥ १० ॥ १. H_1 नामड; K_1 नाममाड; K_3 नामंड. २. K_3, K_1, H_1 सप्तयोजनशतं एते प्रमाणा. ३. K_1 उत्तरि द्विभागे; EMU_1, K_4 उत्तरदिग्विभागे. ४. K_4, EMU_1 मांध्रा इति अविस्तावचनानि. ५. H_1 K_1, K_3 अत्अनिद्र; EMU_1 अतःअनिद. ६. H_1, K_1 उचिते. ७. K_1, H_1 प्रर्वत्त; K_3 प्रवर्ति; EMU_1 प्रर्वत्तः. ८. H_1 द्वक्षीर. ९. K_1 प्रतिटात्; H_1, K_3 प्रतटात्.

॥ ११ ॥ कर्मणः श्रीः संभूयात् (श्रीअहुर्मज्दस्य स्वामिनः)..... ॥ साध्यसिद्धानां रोजः स्वयं विजयकारी भूयात् ॥ .....

॥ पइतीति ॥*

॥ ० ॥ [अहुनवर ५] अमीषां सर्वेषां पापानां पश्चात्तप्तो अहम् । एतत् समस्तं दुर्मतं दुरुक्तं दुष्कृतं मया पृथिव्यां चिंतितम् । पुरतः युष्माकं उत्तमानाम् । मनसा वचसा कर्मणा । तन्ववस्थायां आत्मावस्थायां । पृथिव्यां परलोकें च । स्वामिनि व्यावृत्य पश्चात्तापेन । त्रिप्रकारिण्या गिरा पश्चात्तप्तो अस्मि[1] ॥

(तेंदू[2] अयं पश्चात्तापः । स्वामिनं गुरुं अनुमत्यं[3] शुद्धेन[4] मनसा सद्गुरोः पुरतः प्रायश्चित्यं कुर्यात् । पापं च सर्वं सद्गुरोः पुरतः एकांते प्रकाशयेत् । यतः त्रिभागस्य स्वयमेव प्रायश्चित्तं जायते । पापं च यत् वृद्धिं कुर्वाणं[220] अस्ति तत् सर्वं निबर्ध्यते[5] । पश्चात् शेषविभागद्वयोरपि गुरुणा उपदिष्टं प्रायश्चित्तं कुर्यात् । अन्यत्[6][221] यदि इहलोके प्रायश्चित्तं कर्तुं न शक्तं न च अवसरो जातः तदा परत्रेऽपि श्रोशमिहिररश्नप्रभृतय ईअज्दाः तस्यात्मनः प्रायश्चित्तं ददंति [ददति] कुर्वंति च । यथा पिता स्वपुत्रं रोगिणं जिह्मच्छेदं[7] (?)[222] औषधादिना आरोग्यं करोति । यतः स आत्मा स्वामिगुरुपक्षाश्रितः नो देवानां हस्ते चटति न च नरकं याति) ॥

(अथ[8] अहुर्मज्दीयपुण्यपक्षस्य स्तुतिं ग्रहणं च आहर्मनीयपापपक्षस्य निंदां परित्यागं च वक्षंति[9] [वक्ष्यति]))

[अहुनवर ५ अशेम्वोहू ३ प्रब्रवीमि इति पूर्वोक्तवत्]

॥ १ ॥[223]

॥ १ ॥ प्रकृष्टं[1] स्तौमि समस्तानि सुमतानि सूक्तानि सुकृतानि च । मनसा वचसा कर्मणा च ॥ अपस्तौमि (इति निंदयामि)* समस्तानि दुर्मतानि दुरुक्तानि दुष्कृतानि च । (अनेन[2]) मनसा वचसा कर्मणा च ॥ अधिकं ग्रहणं करोमि समस्तानां सुमतानां च

---

* K_4 in Gujerâti पइतीती पापप्रायश्चित्यतणी व्यक्ति; H_1, K_3, EMU_4, $NMRL_1$ प्रायश्चित्यवचनमित्यर्थः, in Gujerati ईणइ शास्त्री सविहुं पापतणां व्यक्तव्यक्तां जूजूआं प्रायश्चित्यवचन बोल्यां प्रायश्चित्य कह्यां जेणाव्यां अछइ ॥

॥ ० ॥ १. Thus far the text according to K_1. But H_1, K_3, K_4, $NMRL_1$, EMU_1 have सर्वेभ्यः पापेभ्यः पश्चात्तप्तो व्यावृत्तोऽहं । समस्तेभ्यो दुर्मतेभ्यो दुरुक्तेभ्यो दुःकृतेभ्यो यानि पापानि मया पृथिव्यां चिंतितानि* । पुरतः युष्माकं उत्तमानां । मनसा वचसा कर्मणा च । तनुना आत्मना । इहलोकतया परलोकतया च । स्वामिन् व्यावृत्तो पश्चात्तापेन । त्रिप्रकारिण्या गिरा पश्चात्तप्तोऽहं ॥

* K_4 adds मया उक्तानि मया कृतानि यानि मया प्राप्तानि मम मूलानि मम मूलात् संभूतानि संति तेभ्यः पापेभ्यः.

२. This commentary is not met with in the original Pahlavi Khurda-Avestâ. ३. K_4 अनुमन्य; $NMRL_1$ अनुमेत्य. ४. $NMRL_1$, EMU_4 सत्येन. ५. H_1 प्रायश्चित्तयं. ६. $NMRL_1$ न वर्धते. ७. H_1, K_3 अथ. ८. K_3 यातः; अयात्. ९. H_1, K_3, K_4, EMU_4, $NMRL_1$ डंभच्छेद (?). १०. This commentary also is not met with in the original Pahlavi Khurda Avestâ. ११. H_1, K_3, K_4, EMU_4 वक्षामि.

॥ १ ॥ १. K_3, K_4, $NMRL_1$, EMU_4 प्रकर्षेण. २. H_1, K_1 अने.

सूक्तानां च सुकृतानां च । मनसा वचसा कर्मणा च । किल पुण्यं करोमि ॥ परित्यागं करोमि समस्तानां दुर्मतानां दुरुक्तानां दुष्कृतानां च । (अनेन) मनसा वचसा कर्मणा च । किल पापं न करोमि ॥

॥ २ ॥ प्रकृष्टं युष्मभ्यं दक्षिणां [दक्षिणा] भवामि हे अमिशास्पिताः । इजिस्न्या च नमस्कृत्या च । प्रकृष्टं च मनसा प्रकृष्टं च वचसा प्रकृष्टं च कर्मणा । प्रकृष्टं ऊहेन[224] (किल प्रज्ञोन्मेषेण) प्रकृष्टं च तनुना । प्रकृष्टं इदं च यत् निजं जीवं [प्रकृष्टं अनेन च यत् निजेन जीवेन] ॥ तनुः जीवो नाम आत्मा अंतर्बाह्ये च लक्ष्मी[:] यो अस्माकं अस्ति [एतत् सर्वं] सक्तं स्वामिनः धारयामि ॥ सक्तं स्वामिनो धारणं एवं भवति । यदि किंचित् इदं ईदृशं प्राप्नोति येन तनुः आत्मार्थे दातुं योग्यं (तनुं) विशेषेण ददामि ॥

॥ ३ ॥ स्तौमि पुण्यं अतःपरम् । निंदयामि देवान् ॥ शुभे च स्रष्टुः अहुर्मज्दस्य त्रिधा-प्रहरककरो[225] भवामि (किल शुभे प्राप्ते मनसा वचसा कर्मणा च त्रयेणापि प्रहरकं इति प्रतियातनम् करोमि) विनाशे अन्याये अस्य गनामइनिओ (आहर्म्मनात्) उपरि संप्राप्ते आशया रिस्ताखेजस्य तेन संतोषी एकमती भवामि ॥ (रिस्तं इति शवं तस्य आखेजः इति उत्थानं स रिस्ताखेजः । किल अहुरमज्दआहर्मनयोः या समयमर्यादा अस्ति तस्याः पर्यंते आहर्मनो अक्षमो हतशक्तिः अपराज्यो भविष्यति तदानीं ये जीवंतः संति तेषां अक्षयत्वं ये च मृताः संति तेषां सर्वेषां पुनरुत्थानं भविष्यति । तच्च तनु-अक्षयं अत एव रिस्ताखेजः उच्यते) ॥ दीनिः अहुरमज्दस्य सदाचारो जरथुश्त्रस्य शुद्धं सदाचारि च कर्म पूर्वन्यायवतां गुरुं करोमि[226] [अनेन पथा पापेभ्यः पश्चात्तप्तोऽस्मि] ॥

॥ २ ॥

॥ ४ ॥ पश्चात्तप्तोऽस्मि अमीषां पापानाम् । यत् मनुष्याणां मूलतः शक्नोति भवितुम् । अथ वा[227] मम मूलतः[228] संभूतमस्ति । स्थूलचिह्नं अंते सूक्ष्मचिह्नं आदौ अमीषां मध्ये संप्राप्तमस्ति । (इदं) त्रिगोचर्मसाटघातं पापम् (किल यस्य त्रिभिः गोचर्मसाटघातैः प्रायश्चित्तं भवति तावन्मात्रम्) तस्मादपि यत् निम्नतरं पापं यावत् सहस्रं सहस्रगुणं मर्गर्जानानाम् । एतावता अपि अधिकमस्ति । शक्नोति [वा] भवितुम् । (अथ) नामांकितानि समस्तानि दुर्मतानि दुरुक्तानि दुःकृतानि च । मत्तः केषांचित् अथ केभ्यश्चित् मर्म । अथवा पापकारिता ममैव । किमपि पापं मम मूलतः संभूतमस्ति । अमीषां पापानाम् । मनसा वचसा कर्मणा च । स्वामिनि व्यावृत्य पश्चात्तापेन । त्रिप्रकारिण्या गिरा पश्चात्तप्तोऽस्मि । पश्चात्तप्तोऽस्मि अमीषां पापानाम् ॥

॥ २ ॥ १. H_1, K_3, K_4, $NMRL_1$, EMU_4 दक्षणिभवामि. २. H_1, K_3, K_4 प्रकृष्टेन. ३. H_1 K_3, K_4, $NMRL_1$, EMU_4 प्रकर्षेण तच्च. ४. K_1 अंतर्ग्याह्या [मूला व्याख्या च ?]. ५. K_1 लक्ष्मीया. ६. H_1, K_1, K_3, K_4, $NMRL_1$ स्वामिनं. ७. Corrected from H_1, K_1 तं न.

॥ ३ ॥ १. H_1, K_3, K_4, $NMRL_1$, EMU_4 शुभस्य सृष्टिस्वामिनो महाज्ञानिनः. २. H_1, EMU_4 शुभे संप्राप्ते, others शुभकर्मविषये. ३. H_1, K_1, $NMRL_1$ प्रतिःयत्तं [प्रतियातनं requital?]; K_3, EMU_4 प्रतियत्नं.

॥ ४ ॥ १. H_1, K_3, K_4, $NMRL_1$, EMU_4 पश्चात्तप्तोऽहं पापेभ्यः. २. H_1, K_3, K_4, EMU_4 $NMRL_1$ मूले. ३. EMU_4 अग्रे. ४. K_3 घातैः ५. H_1, K_3, K_4 पापात्. ६. K_1 विघ्नं? ७. K_1 अंते. ८. K_3 मत्तः. ९. H_1, K_3, K_4, $NMRL_1$ EMU_4 तेभ्यः पापेभ्यः. १०. H_1, K_3, K_4, $NMRL_1$ EMU_4 स्वामिन्. ११. H_1, K_3, $NMRL_1$, EMU_4 व्यावृत्तो. १२. H_1, K_4, $NMRL_1$, EMU_4 पश्चात्तप्तोऽहं तेभ्यः पापेभ्यः.

॥ ३ ॥

॥ ५ ॥ इमानि एतावंति विनाशानां पदानि पापानां ॥ नामानि भवंति यथा ।

"हंद्रख्तम्" (किल कश्चित् कमपि अन्यायेन धारयति कार्यं वा अस्य प्रतिस्खलति तत् पापं हंद्रख्तं ज्ञेयम् । यदि द्विमुहूर्तं धारयति तन्वल) ।

"मइदीओसास्तं" मिथ्याशिक्षापणा (किल कश्चित् कस्यापि मार्गं असत्यं दर्शयति अथ [वा] सत्यं चेत् दर्शयति तमपि असत्यमनसा असदाचारतया । पश्चात् स च तेनैव पथा प्रवर्तते । तत् पापं मइदीओसस्तम्) ।

"अंदर्जफर्मानं" भलापनानिरोपः[229] (किल केनापि मृत्युकाले अथ [वा] ग्रामांतरं गच्छतापि भलापनानिरोपः प्रदत्तः । स च आदृतः अंगीकृतः । पश्चात् न कृतः । तत्पापं अंदर्जफर्मानम्) ।

"बओदीओजदं" दृष्ट्वा हतम् (किल चतुष्पदं जानन्नपि असत्कार्ये अनाचारतया वेचयति[230] अथ [वा] वस्त्रं च एवं विदारयति किल यस्मै कार्याय कृतं अस्ति तत्र न उपकरोति अथ [वा] खाद्यं किंचित् दुर्गंधिं विनष्टं करोति तत्पापं बओदीओजदम्) ।

"काइदिओजदं" कदर्थनया हतम् (किल स्वाधीनचतुष्पदमनुष्यादिजीवस्य आहारादिपालनाविषये उपेक्षां अवज्ञां च करोति तत् जीवो म्रियते तत् पापं काइदिओजदम्) ।

"आग्रिफ्तं" गृहीतम् (किल कस्याप्युपरि घातमनसा शस्त्रं गृह्णाति तत्पापं आगृफ्तम्) ।

"अऊआवरस्तं" भ्रामितम् (किल कस्याप्युपरि घातमनसा शस्त्रं भ्रामयति तत्पापं अऊआवरिस्तम्) ।

"अर्दूशं" पापम् (तत् च ईदृशं भवति किल शस्त्रं यत्तत्तया[231] शरीरे एवं दधाति यथा न पीडां करोति अथ [वा] घातं च ईदृशं करोति यस्य त्रिरात्राद् अंतरालें[232] पीडा उपशाम्यति अथ [वा] छेदं[233] च [छेदश्च] अंगुलद्वयप्रमाणं भवति तदपि अर्दूशं पापं ज्ञेयम्) ।

"खुअरे"[13]पापम् (तच्च ईदृशं स्यात् किल यदि छेदं अंगुलद्वयात् ऊर्ध्वं यावत् सार्द्धं अंगुलद्वयं भवति तत् पापं खुअरपदे ज्ञेयम्) ।

"बाजाय" पापं बाहुघातेः (तच्च एवं स्यात् किल यदि छेदं सार्धांगुलद्वयात्[13] ऊर्ध्वं यावत् सत्रिभागं अंगुलत्रयं भवति तत् बाजायपदे ज्ञेयम्) ।

"ईआत" पापं पादघातम् (तच्च ईदृशं स्यात् किल यदि छेदं सत्रिभागांगुलत्रयात् ऊर्ध्वं यावत् पंचांगुलं भवति तत् ईआतपदे ज्ञेयम्) ।

"तन्वलंगां"[14] पापम् (तनुः अनुपकारि करोति । किल यः एतं पापं करोति तस्य तनुः

॥ ५ ॥ १. H_1, K_1, K_3, EMU_1, $NMRL_1$ जानतापि. २. K_4 व्ययति. ३. K_4 चर्णि. ४. K_4 विरायति. ५. K_4 कस्मै कार्याय यत् कृतमस्ति. ६. K_4 दुर्गन्धम्; EMU_4 दुर्ग्रतं (?). ७. K_3 कदर्थनतया. ८. K_4 आनयति. ९. H_1, K_3, K_4, EMU_4 यत्नतया; $NMRL_1$ यत्नात्तयाया (?). १०. H_1, K_1, EMU_1, $NMRL_1$ त्रिरात्रांदंशतराले. [त्रिरात्राद् अंशांतराले]-११. H_1, K_3, $NMRL_1$ खुरहि; K_1 अखुरे; K_4 खुरि. १२. H_1, K_1, K_3, K_4, $NMRL_1$ घातं. १३. K_4 सार्द्धांगुलिद्वयाद् and अंगुलित्रयम्. १४. H_1, K_3 K_4,

अनुपकारि अपवित्रं ज्ञेयम्। तच्च ईदृशं स्यात् किल यदि छेदं पंचागुलात् ऊर्ध्वं यावत् दशांगुलं भवति तत् तन्वलपदे ज्ञेयम्। यदि शुद्धं न करोति तदा मर्गअर्जानी मृत्युयोग्यः)। (इमानि सप्त पापानां मूलपदानि[234]। अन्यानि यानि कानिचित् पापानि तानि सर्वाण्यपि अमीषां संज्ञया निबद्धानि संति)।

"मर्गअर्जानं" पापम् (येन कृतेन मनुष्यो मृत्युयोग्यो भवति तत् मर्गअर्जानं पापम्। तच्च कियत् प्रकारम्। यथा। अहुरमज्दे दुष्टमानसता। राज्ञां राज्ञि दीनिवति दुष्टमानसता। अपान-मैथुनता। राक्षसी विद्या। आस्सोयी[234a] यत् अवस्ताऽर्थं सम्यक् ज्ञात्वा भ्रामयति किल यस्य त्रिभि गोचर्मसाटघातैः प्रायश्चित्तं भवति तावन्मात्रमपि पापं पुण्यस्थाने न्यस्यते पुण्यं च पापस्थाने न्यस्यते सा आसोई। तथा उत्तमदीनौ अनास्तिकता। समं प्रश्नकृतिः आस्सोगैः[235] त्रिरात्रम्। तथा त्रिप्रकारिण्या वाण्या दीनौ अहुरमज्दे नास्तीति ब्रूते परं वर्षावधेरर्वाक् चेत् न पश्चात्तापयति। नसालेपनम्। नसापाकः। उदके अग्नौ च नसाक्षेपणम्। तथा नसानिखातीकरणम्। यदि नसा निखातोऽस्ति द्विवर्षावधेरनंतरम्। तथा भ्रातृपुत्रकलत्रादिहीनस्य स्वर्गीभूतस्य[236] द्रव्यापहृतिः। परस्त्रियश्च बलाद् ग्रहणम्। स्वशरीरस्य च अग्दीनाधीनकरणम्[237] त्रयाणामपि वर्षावधेरनंतरम्। तथा यः अपापस्य पुरुषस्योपरि मर्गअर्जान-साक्षि [साक्ष्यं] ददाति अथ [वा] पुरुषे अपापे मर्गअर्जानप्रतिवादी भवति तथा गुरुपुरुषस्योपरि मर्गअर्जानन्यायं अलीकं कुरुते। तथा पुरुषस्य कस्यचित् सहायतां कर्तुं योग्यं न कुरुते स च म्रियते अथ [वा] केनचित् मर्गर्जानं पापं कृतं अस्ति शुद्धिं च अभिलषते कर्तुं तन्मनोभंगी भवति। अथ शिश्नं वृषणं च अपत्यानां निर्लुणंति अथ एतत् स्त्रीणां च समुत्पन्नति [समुत्खन्नायंति?][238]। अथ कमपि अपापम् कृतापराधं निहंति। अथ कमपि कृतोग्रहानिं येन हतेन सा हानिः अपह्रियते तं न निहंति। अथ [वा] आचार्यो गुरुः आस्सोई कुरुते। तथा मृते भर्तरि [युवती] नारी[239] वर्षावधेरर्वाक् चेत् [उचित] पतिं न कुरुते। मर्गर्जानम्)।

उपहास्यकरणजं पापम्। वेश्यामैथुनजं पापम्। रजस्वलामैथुनजं पापम्। अपानमैथुनजं पापं। अव्यापारमैथुनम् (कुसंयोगेन)। वीर्यविनाशम् (स्वयंमोचनं इत्यर्थः)।

"रुआं" (आत्मा) तस्य स्वाधीनं यत् पापं तत् "रुआनी" उच्यते (किल मनुष्यान्) विना अन्यतरसृष्टेर्मध्ये [मैथुनं] करोति तस्य शुद्धिः आत्मना कर्तुमेव उचिता। यदि गुरोः स्वीयस्य पुरतः पश्चात्तप्तो भवति गुरुश्च सर्वेषु पदेषु त्रिभागं एवं यथा उक्तमस्ति मुंचति मोक्तुं स्वामी)[240]।

"हमेमालः" (प्रतिवादी) तस्य स्वाधीनं यत् पापं तत् "हमेमालां" उच्यते (किल

$NMRL_1$ तनुवलगं. १५. H_1 मर्गर्जानी. १६. K_4 शिष्यया. [शिक्षया.] १७. H_1 मर्गर्जानं; K_4 मरगर्जानं. १८. K_4 तच्च किल यत्प्रकारं यथा. १९. H_1 राज्ञां राजि दीनिवति. २०. H_1, K_4 आस्सोई. २१. K_4 छद्मी भवति. २२. H_1, K_1, K_3, $NMRL_1$ न्यसते; EMU_4 नश्यते. २३. H_1, K_1, K_3, EMU_4 $NMRL_1$ अनास्तिकता. २४. K_1 नसालोपनं. २५. नसापाकं. २६. K_1, H_1, K_1 EMU_4, $NMRL_1$ नसाई अस्ति (?). २७. K_4 स्वर्गीजातस्य. २८. H_1 परस्त्री अस्य. २९. K_4 अग्दीनिकरणं. ३० K_4 मरगर्जा नसाक्षिं. ३१. K_4 अलीकां. ३२. K_4 साहाय्यं. ३३. K_4 समुत्खनंति; EMU_4 समुन्यंति (?). ३४. K_4 उग्रहानिनं. ३५. H_1, K_3, K_4, $NMRL_1$, EMU_4 स्वयंमैथुनं. ३६. Corrected from K_1 मनुष्यं

नरस्य मुक्तात्मनो मध्ये पशुवधादिकं किंचित् पापं करोति सा शुद्धिः नरस्य मुक्तात्मनः स्वाधीना । यदि असौ प्रतिवादी मुंचति मोक्तुं स्वामी । तथा अस्य प्रतिवादी सर्वदा संतुष्टमानसवृत्त्या शुद्धिं मुंचति तदा अनेन शुद्धिः कृता भवति)[241] ।

पापं यत् विस्मृतिगतस्य (तच्चैईदृशं किल गहंबार-इजिस्न-ईअस्ति-न्यायस्तिप्रभृतिनित्यकर्म विस्मृतं न कृतं तत् पापं "पुलशहोद[242] उच्यते) ।

वृद्ध्या वर्धयतां वृद्धिर्या पापानाम्[243] ।

पापं यत् पापात् (तच्च ईदृशं किल कस्यचित् घातं करोति तेन घातेन स च कतिचिद्भिर्दिनैर्म्रियते तत् न केवलं घातात् कृतं पापं अपि तु मुक्तात्मनो वधश्च कृतो भवति। एवं अन्यदपि परिज्ञेयम्) ।

अपरेषां च विनाशानां च पापं (किल) यत् मनुष्याणां मूलतः शक्नोति भवितुम् । निकृष्टः गनामइनिओ[244] दुर्गतिमान् प्रतिघातान् (विनाशान्) सृष्टीनां अहुरमज्दस्य प्रकृष्टं अकरोत् । होर्मिज्दः स्वामी पापानि अंतर्दीनेः प्रकटानि अकरोत् । उत्तमैः पूर्वन्यायविद्भिः पुरुषैः पापानि विज्ञातानि संति ।

मनसा पुरतः स्रष्टुः अहुरमज्दस्य शून्यचारिणां पृथ्वीचारिणां महतः । पुरतः अमिशास्पितानाम् । पुरतः मिहिरश्रोशरश्नानाम् । पुरतः अग्निबरेसहओमानाम्[245] । पुरतः दीनेः आत्मनः स्वीयस्य । पुरतः सद्गुरोः दीनिवतः । पुरतस्तेषां ये उत्तमाः आगताः संति[246] ।

अमीषां पापानाम् । मनसा वचसा कर्मणा च तनुना आत्मना । इहलोकतया परलोकतया । स्वामिनि व्यावृत्त्या पश्चात्तापेन । त्रिप्रकारिण्या गिरा पश्चात्तप्तोऽस्मि ॥

॥ ४ ॥

पश्चात्तप्तोऽस्मि अमीषां पापानाम् ।

॥ ६ ॥ यत् मध्ये पितुर्मातुः भगिन्याः भ्रातुः कलत्रस्य जातकानाम् भर्तुः अधिष्ठायकस्य[247] स्वीयआसन्नगोत्रिणाम्[248] एकभूमीनाम्[249] एकधनानाम्[250] (स्वजनानाम्) एकपंक्तीनाम्[251] एकनगरिणाम्[252] आदेशकराणाम् (किल सेवकमित्रजनानाम्) सार्थं प्राप्तं । सर्वैः असदाचारैः कथंचित् अहं [तेषां] मध्ये पापकारी संजातोऽस्मि ।

अमीषां पापानाम् । मनसा वचसा कर्मणा च । स्वामिन् व्यावृत्त्या पश्चात्तापेन । त्रिप्रकारिण्या गिरा पश्चात्तप्तोऽस्मि ॥

---

and मनुष्यां in all other MSS. ३७. H_1, K_4, K_3 पशुघातादिकं. ३८. K_4 तस्य. ३९. K_4 परंच. ४०. K_5 यद्यसौ. ४१. H_1, K_1, K_3, $NMRL_1$, EMU_1 फुलशहोद. ४२. Corrected from H_1, K_3, EMU_4, $NMRL_1$ वृद्धावृद्धयतां । वृद्धिः या पापानां । K_1 विधा वर्द्धयतां वृद्धियाः पापानां । K_4 वृद्धावृद्धयतां &c. the Gujeráti is पाप तणी वृधि वृधारणहाररहि । ४३. K_4 नरकतलं. ४४. K_3 K_4 पूर्वन्यायवद्भिः. ४५. H_1, K_3, K_4, NMRL, अदृश्यचारिणां. ४६. H_1, K_3, K_4, NMRL, दीनेः आचार्यस्य. ४७. H_1, K_3, K_4, NMRL, तेभ्यः पापेभ्यः. ४८. H_1, K_3, K_4, NMRL, स्वामिन्.

॥ ६ ॥ १. H_1, K_1, NMRL, °गोत्रिणानाम्. २. K_3, K_4, NMRL, एकभूमीयानां. ३. K_3, K_4, आदेशवर्तिनां. ४. K_1 सार्थे. ५. K_4 अनाचारैः. ६. H_1, K_1, K_3, NMRL, संयातोऽस्मि.

॥ ५ ॥

पश्चात्तप्तोऽस्मि अमीषां पापानाम् ।

॥ ७ ॥ हिहिरनसाभक्षणम्[1] (हिहिर इति रक्तवीर्यपुरीषमूत्रश्लेष्मादिकम् । नसा इति [मृत]मनुष्यश्वानास्थिनखमांसकेशादिकः)[°श्वास्थि°.]। हिहिरनसालेपनम्[2]। नसाहिहिरयोः उदके अग्नौ च क्षेपणम् । अथवा उदकस्य अग्नेः हिहिरनसासु क्षेपणम् । अविस्तानां अंचमनात् [अंचनात्[3]?] चलने न वदनम् (किल अंचमनात् चलन अविस्ता ये उच्चरणीयाः ते न उक्ताः[253]) । केशेषु नखेषु दंतेषु [दंत]शलाकासु[4] । सुप्तोत्थितहस्तेषु । अपरेषु सर्वेषु केषुचित् पदेषु नसाहिहिरयोः कथंचित् अहं [तेषां] मध्ये पापकारी संजातोऽस्मि ।

अमीषां पापानां[5] मनसा वचसा कर्मणा च । स्वामिनि[6] व्यावृत्या पश्चात्तापेन । त्रिप्रकारिण्या गिरा पश्चात्तप्तोऽस्मि ॥

॥ ६ ॥

पश्चात्तप्तोऽस्मि अमीषां पापानाम् ।

॥ ८ ॥ किल कामः स्रष्टुः अहुरमज्दस्य अभूत् । मम योग्योऽभूत् चिंतितुं मया न चिंतितः । मम योग्यो वक्तुं मया न उक्तः । मम योग्यः कर्तुं मम न कृतः ।

अमीषां पापानाम्[1] । मनसा वचसा कर्मणाच । स्वामिनि[2] व्यावृत्या पश्चात्तापेन । त्रिप्रकारिण्या गिरा पश्चात्तप्तोऽस्मि ॥

॥ ७ ॥

पश्चात्तप्तोऽस्मि अमीषां पापानाम् ।

॥ ९ ॥ किल कामः आहर्मनस्य अभूत् । मम न योग्यः चिंतितुं मया चिंतितः । मम न योग्यो वक्तुं मया उक्तः । मम न योग्यः कर्तुं मया कृतः ।

अमीषां पापानाम् । मनसा वचसा कर्मणा । स्वामिनि व्यावृत्या पश्चात्तापेन । त्रिप्रकारिण्या गिरा पश्चात्तप्तोऽस्मि ॥

॥ ८ ॥

पश्चात्तप्तोऽस्मि अमीषां सर्वेषाम् [पापानां] ।

॥ १० ॥ सर्वप्रकारं पापम् । सर्वप्रकारं मर्गअर्जानम् । सर्वप्रकारं स्थितं (प्रायश्चित्तं करणीयं अस्ति) । सर्वप्रकारं अतीतम् । सर्वप्रकारं पापादपि पापम् । मम मध्ये अहुरमज्द-प्रतिबिंबानां मनुष्याणां मनुष्यजातीनांच संप्राप्तम् । पश्चात्तप्तोऽस्मि अमीषां[1] सर्वेषाम् ॥

---

७. K_3, K_4 तेभ्यः पापेभ्यः.

॥ ७ ॥ १. H_1, K_1 NMRL °भक्षणां. २. H_1, K_1 NMRL °लेपनां. ३. Correctded from. H_1, K_1, K_3, NMRL, अंचमनात्. ४. H_1, K_1 °सिलिकासु; K_4 शलिकासु. ५. K_4 तेभ्यः पापेभ्यः. ६. NMRL, स्वामिन्.

॥ ८ ॥ १. K_4 तेभ्यः पापेभ्यः २. K_3, K_4 स्वामिन् व्यावृत्यो.

॥ १० ॥ १. Corrected from प्रायश्चित्यं in all. २. K_4 पापं वत् पापात्. ३. K_4 समस्तेभ्यः.

॥ ११ ॥ सर्वप्रकारं पापम् । सर्वप्रकारं मर्गअर्जानम् । सर्वप्रकारं स्थितं (अस्ति)। सर्वप्रकारं अतीतम्। सर्वप्रकारं पापादपि पापम् । मम मध्ये ब्रह्मनप्रतिबिंबानां गवां गोजातीनां च संप्राप्तम्। पश्चात्तप्तोऽस्मि अमीषां सर्वेषाम् ॥

॥ १२ ॥ सर्वप्रकारं पापम्। सर्वप्रकारं मर्गअर्जानम् । सर्वप्रकारं स्थितं (अस्ति)। सर्वप्रकारं अतीतम् । सर्वप्रकारं पापादपि पापम्। मम मध्ये अर्देग्वहिस्तप्रतिबिंबानां अग्नीनाम् अग्निजातीनां च संप्राप्तम्। पश्चात्तप्तोऽस्मि अमीषां सर्वेषाम् ॥

॥ १३ ॥ सर्वप्रकारं पापम् । सर्वप्रकारं मर्गअर्जानम्। सर्वप्रकारं स्थितं (अस्ति)। सर्वप्रकारं अतीतम्। सर्वप्रकारं पापादपि पापम्। मम मध्ये सहरेवरप्रतिबिंबानां धातूनां धातुजातीनां च संप्राप्तम्। पश्चात्तप्तोऽस्मि अमीषां सर्वेषाम् ॥

॥ १४ ॥ सर्वप्रकारं पापम् । सर्वप्रकारं मर्गअर्जानम् । सर्वप्रकारं स्थितं (अस्ति)। सर्वप्रकारं अतीतम्। सर्वप्रकारं पापादपि पापम् । मम मध्ये स्पिंदारमदप्रतिबिंबानां भूमीनां भूमिजातीनां च संप्राप्तम्। पश्चात्तप्तोऽस्मि अमीषां सर्वेषाम् ॥

॥ १५ ॥ सर्वप्रकारं पापम्। सर्वप्रकारं मर्गअर्जानम् । सर्वप्रकारं स्थितं (अस्ति)। सर्वप्रकारं अतीतम्। सर्वप्रकारं पापादपि पापम्। मम मध्ये अबिर्दादप्रतिबिंबानां अपां अब्बीजानां च संप्राप्तम्। पश्चात्तप्तोऽस्मि अमीषां सर्वेषाम् ॥

॥ १६ ॥ सर्वप्रकारं पापम्। सर्वप्रकारं मर्गअर्जानम् । सर्वप्रकारं स्थितं (अस्ति)। सर्वप्रकारं अतीतम्। सर्वप्रकारं पापादपि पापम्। मम मध्ये अमिर्दादप्रतिबिंबानां वनस्पतीनां वनस्पतिजातीनां च संप्राप्तम्। पश्चात्तप्तोऽस्मि अमीषां सर्वेषाम् ॥

॥ ९ ॥

॥ १७ ॥ सर्वप्रकारं पापम् । सर्वप्रकारं मर्गअर्जानम् । सर्वप्रकारं स्थितं (अस्ति)। सर्वप्रकारं अतीतम्। सर्वप्रकारं पापादपि पापम्। मम मध्ये सृष्टीनां अहुर्मज्दस्य संप्राप्तम्। यथा ताराचंद्रसूर्याणाम्। अग्नेः दीप्यमानस्य । शुनां पक्षिणाम् । गोः पंचप्रकारायाः। अपरासां च उत्तमसृष्टीनां याः अहुरमज्दस्य सक्ताः । यथा मध्ये पृथ्वीआकाशयोः कथंचिद् अहं मध्ये पापकारी संजातोऽस्मि ।

अमीषां पापानां। मनसा वचसा कर्मणा च। तनुना आत्मना। स्वामिनि व्यावृत्त्या पश्चात्तापेन। त्रिप्रकारिण्या गिरा पश्चात्तप्तोऽस्मि ॥

॥ १० ॥

पश्चात्तप्तोऽस्मि अमीषां पापानाम् ॥

॥ १८ ॥ "स्तरस्कनिश्री" पापम् (तच्च ईदृशं किल कोऽपि स्वर्गीभवति तस्य पाश्चात्यो भ्रातृकलत्रजातकादिकः कोऽपि नहि न च प्रतिपन्नः पुत्रोऽस्ति तस्य यत् भूमिवृत्ति-

---

॥ ११–१६ ॥ १. K_1, NMRL, abbreviate the following सर्वप्रकारं &c. in all paragraphs by उपरि लिखितं यावत् or by पूर्ववत्.

॥ १७ ॥ १. All अपरेषां except K_4. २. K_1, K_4 अहुरमज्दसक्ताः. ३. K_4 यथा. ४. K_4 तेभ्यः पापेभ्यः.

॥ १८ ॥ १. K_4 स्तरकुरुनिकुरस्ति and स्तरकुनिश्रि. २. K_3 पार्श्वत्ये? NMRL, पश्चात्पान्ते? K_4

द्रव्यादिकं तत् "स्तर" उच्यते तेन द्रव्येण कोऽपि पुण्यात्मा पुरुषः प्रतिष्ठनीयः[1] [प्रतिष्ठापनीयः]। तेन जातानां जातकानां तस्य स्वर्गीभूतपुरुषस्य नामानि प्रदातव्यानि यथा तस्य श्रेणिः पृथिव्यां प्रवर्धते। अथ तद् भूमिवृत्तिद्रव्यादिकं चेत् विनाशितं[2] तत् पापं "स्तरस्कनिश्ची" उच्यते)।

"खुअएतुओदथ" पुण्यविनाशनम्। वंशस्य उत्तमानां विनाशनम् (किल कुत्रापि संभूयमानः उत्तमानां नरनारीणां संबंधः कपटेन टालयति)।

"गहंबारं" "महलपक्षं[3]" "होमदूणम्"[254]। निश्चलं[4] पुण्यम् ..... (किल यो निजान्वयक्रमे ईअज्दः आराध्यमानोऽस्ति स "निहाद" उच्यते[255])। प्रतिपन्नम् (किल कस्यचित् ईअज्दस्य इजिस्त्रीदूणादिकं प्रतिपन्नम्)। "रपिथ्विनगाह" प्रथमा[256]। दिवसं स्वर्गीभूतानाम्। यथा मम योग्यं अभूत् एजितुं[5] मया न एजितः[6]।

अमीषां पापानाम्[7]। मनसा वचसा कर्मणाच। स्वामिनि[8] व्यावृत्या पश्चात्तापेन। त्रिप्रकारिण्या गिरा पश्चात्तप्तोऽस्मि॥

॥ ११ ॥

पश्चात्तप्तोऽस्मि अमीषां पापानाम्।

॥ १९ ॥ गर्वमानसता। विरुद्धमानसता[1]। अनिच्छा[2] (किल मुक्तात्मनो वृद्धिं उन्नतिं न इच्छति)। कृपणता[3]। कोपिता। ईर्ष्या। विरुद्धदृष्टिः क्षारदृष्टिः[4] दुष्टनिरीक्षणता सूक्ष्मनिरीक्षणता (किल परस्त्रीद्रव्यादिषु विरुद्धमनसा सूक्ष्मं अवलोकयति)। अप्रतिष्ठा। लोभिता[5] (किल असंतुष्टता)। स्वेच्छाचारिता (न स्वामिगुरुआदेशमध्यवर्ती इत्यर्थः)। आलस्यिता। अनादरिता। भ्रमिता[6] (अव्यापारव्यसनर्ता इत्यर्थः)। भ्रांतिः (अनिश्चयता इत्यर्थः)। आस्रोई पापम् (तच्च ईदृशं किल अविस्ताऽर्थं सम्यक् ज्ञात्वा अशुभं कर्म समाचरति)। असत्यसाक्षिता। असत्यन्यायता (पक्षपातेन न्यायनिर्णयकारिता इत्यर्थः)। प्रतिमास्वरूपाराधनता। "कुशाददुआरिश्ची" पापम् (तच्च ईदृशं किल मुद्रां[257] छोटयन् केवलं शीवी[258] परिधानेन प्रचलति। यदि चतुर्थं क्रमं ददाति तत् तन्वलः। अतः ऊर्ध्वं यत्र कुत्रापि प्रतिस्खलति[7] तत्रतश्चेत् प्रचलति पुनरपि चतुर्थं क्रमे तन्वलः)। नग्नचलनता (किल अइविआंघानि[259] शीवीं विना मुक्ताकच्छश्च [मुक्तकच्छश्च] प्रचलति)। एकोपानत्प्रचलनता (किल उपानत्चलयादिकं[259a] एके पदि क्षिप्त्वा प्रचलति। यदि चतुर्थं क्रमं ददाति तन्वलः। अतः ऊर्ध्वं यत्र कुत्रापि प्रतिस्खलति तत्रतश्चेत् प्रचलति पुनरपि चतुर्थे क्रमे तन्वलः)। जलपमौनता (किल बाजां[260] मध्ये किंचित् व्यक्ताक्षरं प्रजल्पति)। जलपभक्षणता (किल भक्षमाणः प्रजल्पति। स्वादे स्वादे तन्वलः)। चोरता। वर्त्मपाल-

---

पाश्चात्ये. ३. All, except $NMRL_1$ मुक्तात्मा. ४. $NMRL_1$ प्रतिष्ठियते. ५. K_4 विनाशयति. ६. K_4 मलपक्षं (?) ७. K_1 निश्चल्यं. ८. K_4 ईजितुं. ९. K_4 ईयितः. १०. K_4 तेभ्यः पापेभ्यः. ११. H_1 $NMRL_1$, K_3, K_4 स्वामिन्.

॥ १९ ॥ १. K_4, $NMRL_1$ हीनमानसता. २. K_1, $NMRL_1$ अनेच्छ. ३. K_4 लोभिता. ४. क्षरदृष्टिः विरुद्धमानसता. ५. H_1, K_3 $NMRL_1$ अप्रमिष्ठा (न प्रमाणमित्यर्थः); K_4 अप्रमिच्छा. ६. H_1 K_3, K_4 कृपणता. ७. Corrected from K_3 H_1 भ्रमता; K_1 भ्रामता. ८. K_4, $NMRL_1$ अव्यापारकामचिन्ता. ९. H_1, K_3, K_4 छद्मीभवति. १०. K_4 adds यदि चतुर्थक्रमं ददाति तन्वलः. ११.

नतां[261] । वेश्याकर्मता । राक्षसीविद्या । राक्षसीआराधना । दुश्चारिणीकर्मतां । दुश्चारिणीअभिगमनता । अपानमैथुनता । अपाने वीर्याधानितां । "शीनं" (अश्रु) "मूयाः" (केशाः) (अश्रुपातकेशत्रोटनादिशोककारिता[262] तत्पापं शीनमूय इत्युच्यते) ।

तथा अपराण्यपि सर्वप्रकाराणि पापानि । यानि अस्यां पइतीत्यां स्मृतानि । इमानि यानि न स्मृतानि । इमानि यानि ज्ञातानि । इमानि यानि न ज्ञातानि । इमानि यानि निश्चितानि । इमानि यानि न निश्चितानि । आदेशकारितयां पुरतः गुरोः दीनिवतः योग्यानि आसन् प्रकाशितुं मया न प्रकाशितानि ।

अमीषां पापानाम् । मनसा वचसा कर्मणा च । स्वामिनि व्यावृत्त्या पश्चात्तापेन । त्रिप्रकारिण्या गिरा पश्चात्तप्तोऽस्मि ॥

॥ १२ ॥

पश्चात्तप्तोऽस्मि अमीषां पापानाम् ।

॥ २० ॥ किल यदि केषांचित् "पइतिती" प्रतिपन्नवान् अहं न कृतवान् । अमीषां आत्मनो अशुभतां प्रापयत् । एतेषां जातानां सर्वेषां एकैकस्य विच्छिन्नविच्छिन्नस्यार्थे । मनसा वचसा कर्मणा च । स्वामिनि व्यावृत्त्या पश्चात्तापेन । त्रिप्रकारिण्या गिरा पश्चात्तप्तोऽस्मि ॥ पश्चात्तप्तोऽस्मि अमीषां पापानाम् ॥

॥ १३ ॥

॥ २१ ॥ अथ अस्या दीनेः गुरुं गृह्णामि ॥ यां (दीनिं) अहुरमज्दो जरथुश्त्रस्य आस्वादयत् । जरथुश्त्रो गुस्तास्पस्य ॥ अथ अन्वयपंक्तौच आदरपादि मारस्पिंपदपुत्रे आगच्छत् । तेन हृदयदिव्यानि कृतानि शुद्धश्च [अभवत्] ॥ पुण्यं उत्तमं आत्मवाल्लभ्याय अभिलाषितरः उत्तमतया वाञ्छये [वाञ्छे] ॥ यावत् जीवितं जीवस्य । आस्तुवे सुमतं मनः । आस्तुवे सूक्तं वचः । आस्तुवे सुकृतं कर्म । आस्तुवे उत्तमां दीनिं माज्दईअस्नीम् ॥

॥ २२ ॥ सर्वेषु पुण्यकर्मसु एकमतो भवामि । तेषु सर्वेषु पापेषु विभिन्नमनो भवामि ॥ शुभे त्रिधा प्रहरककरो भवामि (किल शुभकर्मविषये मनसा वचसा कर्मणा त्रयेणापि प्रहरकं इति प्रयत्नं करोमि) । अन्यायात् संतोषं करोमि (किल विनाशे अन्याये आहर्मनात् [मम] उपरि संप्राप्ते संतोषं करोमि) । "पुलं" (इति सेतुः नरकद्वारोपरि अस्ति तत्र)

NMRL$_1$ चल्यादिकं. १२. K$_4$, NMRL$_1$ ग्वाजां. १३. H$_1$, K$_3$, K$_4$, NMRL$_1$ गर्भपातना. १४. H$_1$, K$_3$ शाकिनी. १५. K$_4$ दुश्चारिकर्मता. १६. H$_1$ वीर्यधारयिता; K$_3$, K$_4$ वीर्यधारणता; NMRL$_1$ वीर्यधारिता. १७. K$_4$ तानि. १८. K$_1$ °काशिताजा?; K$_4$ °कारितायाः; K$_3$ °कारिताजाः. १९. K$_4$ तेभ्यः पापेभ्यः. २०. H$_1$, K$_3$, K$_4$ स्वामिन्.

॥ २० ॥ १. H$_1$, K$_3$ पइतीती. २. H$_1$, K$_1$ कृतकृतवान्. ३. H$_1$ तेषाम्. ४. H$_1$ दुष्टनिग्रहं प्राप्नोति. ५. K$_3$ यातानां. ६. K$_3$, K$_4$ स्वामिन् व्यावृत्त्यो.

॥ २१ ॥ १. H$_1$ या दीनि. २. K$_1$ °पंक्तिः. ३. K$_4$ आदरपादश्च मारस्पिंपदो. ४. H$_1$, K$_3$ जीवने; K$_4$ जीवितव्येन. ५. H$_1$, K$_3$, K$_4$ निश्चयीभवामि सुमतेन मनसा निश्चयीभवामि सूक्तेन वचसा निश्चयीभवामि सुकृतेन कर्म्मणा निश्चयीभवामि उत्तम दीनौ माज्दईअस्न्यां.

॥ २२ ॥ १. K$_4$ तेभ्यः पापेभ्यः. २. K$_4$ शुभस्य त्रिधाप्रहरकं करोमि. ३. H$_1$, K$_1$ प्रयत्नं. ४. K$_4$ आस्मिन् अन्याये सहर्षो भवामि. ५. K$_1$ अस्य गनामइनिओ. ६. H$_1$, K$_1$ पुहलः K$_1$ फुल. ७.

यः "पादफ्रा" (इति निग्रहः) [यथा] बंधश्च छेदः प्रायश्चित्तंबुधुषणं[263] च दीनिप्रमाणम् निग्रहः त्रिरात्रस्य सप्तपंचाशत् वर्षाणां च[264] तेन संतोषी एकमतीभवामि ॥

॥ २३ ॥ अहं करोमि एनं पश्चात्तापं महत्या आशया पुण्यस्य गुरुतरेण भयेन नरकस्य । पुण्यं आत्मनो वाल्लभ्याय । (अथ) अनेन मनसा करोमि किल पुण्यकार्यं मम एतावत् (पुनः) [पूर्वं] कृतं इदं च यत् पुनः कुर्वन्नस्मि सर्वं स्थितये पुण्यस्य प्रायश्चित्तार्थे पापस्य शुद्ध्यर्थं च आत्मनः ॥ यदि[265] तिष्ठति भवति किल पापात् मम शुद्धिर्नो भवेत् निग्रहो यस्त्रिरात्रस्य आदेशप्रमाणः तेन संतोषी एकमतो भवामि ॥

॥ २४ ॥ सर्वदा निरोपयामि "अशिं वोहू" वियोगकालीयां "पइतीती" पश्चात् वियोगसमयात् (किल मम मृत्युकाले "अशिवोहू" उच्चरणीयां पश्चात् "पइतीती" करणीया इति सदैव निरोपयामि)॥ पश्चात्तः स्वर्गीभूते मयि मम जातस्यार्थे पापात् पश्चात्ततो भवति पापात् पश्चात्ततो भवामि । "सदिश" (इति मृतस्य त्रिदिवसं श्रोशनिमित्तं इजिस्निकरणं) "गएतु फ्रीद" (इति मृतस्य "नावरा" करणीया) "फ्रमाईअद" (इति निरोपः) (किल गए तुफ्रीदनिरोपश्च) निरोपयिता अभिलाषी एकमती भवामि ॥ होर्म्मिज्दसक्तो भवामि होर्म्मिज्दस्य उत्तमतां समाचरयामि पुण्यं स्तौमि ॥

अहं गृह्णामि समस्तानि सुमतानि सूक्तानि सुकृतानि च यत् मनसा वचसा कर्म्मणा च । परित्यागं करोमि समस्तानि दुर्म्मतानि दुरुक्तानि दुःकृतानि च मनसो वचसः कर्म्मणः ॥ (अहं गृह्णामि समस्तानि वारत्रयं यावत् मनसो वचसः कर्म्मणश्च पठनीयं) ॥ अहं गृह्णामि समस्तं मार्गं शुद्धं सदाचारिणं । मार्गं अशुद्धं परित्यागं करोमि ॥

आहर्मनो भग्नः (हन्मि) होर्म्मिज्दो वृद्धिमान् [भूयात्] ॥ स्तौमि पुण्यं ॥ पुण्यं समृद्धिरुत्तमा इत्यादि पूर्वोक्तवत् ॥

वैवाहस्य [विवाहस्य] "पइमांनी."

इयं वैवाहस्य पइमांनी संस्कृतभाषाया [°यां] पहिल्वी भाषायां [°याः] दीनिदारुबह्मनेन अवतारिता[266] ॥

॥ ० ॥ [अहुनवरं २]

॥ १ ॥ [मुख्योपाध्यायो ब्रूते] देयाद् वो दाता सर्वज्ञानी स्वामी प्रभूतां पुत्रसंततिं विपुलां विभूतिं मानसीं प्रीतिं तनो रुपप्रवृत्तिं दीर्घां च जीवितस्थितिम् [पञ्चाशदधिकं शतं वर्षाणां[267]]

H_1. K_3 नरकद्वारस्य उपरि आस्ते. ८. H_1 बंधस्य. ९. H_1, K_1, K_3 प्राश्चित्यं.

॥ २३ ॥ १. K_4 तच्चयतकृतं यत्तुपुनः कुर्वन्नस्मि. २. H_1, K_1, K_3 अस्तिअर्थे. ३. H_1, H_1, K_1 प्राश्चित्यार्थे. ४. K_4 भवेत्. ५. K_4 एकमती.

॥ २४ ॥ १. K_3 वियोगसमये. २. K_3 उच्चारणीया. ३. K_4 पश्चात्. ४. K_3 मम यातस्यार्थे. ५. K_4 पापेभ्यः.

॥ ० ॥ १. H_1 with Avesta character *Yathâ ahû vairyô yak*, also K_5, EMU_5, EMU_6, EMU_7, EMU_8, EMU_{13}, EMU_{10}, EMU_7, SDB, K_1 none : also EMU_1 none.

॥ १ ॥ १. EMU_{10} प्रीतताम्. २. EMU_{10} प्रवृत्तताम्.

॥ २-५ ॥ संवत्सरेषु (अमुक) शतेषु संवत् (अमुक[268]) वर्षे (अमुके) रोजे (अमुके) मासे (अमुके) नगरे प्राक्[269] इअज्दगर्दे शेहरिआरे अर्वाग् वाग्भिः आशीर्वादाभिराभिः विंशतिशतजरनिशावूरिसौवर्णिकाभ्यां पूर्वाचारे अस्य अतीतौ वो प्रब्रवीमि[269a] उत्तमानां हंजमने संप्राप्ते उपरि अइनन्यायेन यत् माज्दइअस्न्याः दीन्याः परिणीतकलत्रतया कन्यादानं (यदि कुमारी भवति) इयं कुमारी (यदि द्वितीयवरो भवति) (इयं नारी) [अमुक] नाम्नी (युग्मार्थं)

॥ ६ ॥ युष्माभिर्निजान्वयसमालोचेन ऐकमत्येन सत्येन मनसा तिसृभिर्वाणीभिः आत्मनः पुण्यवृद्धये यत् (अमुकाकस्यै) आजन्मसीमं प्रदत्ता?।

[द्वितीयोपाध्यायः कन्यापक्षप्रतिनिधिं पृच्छति] प्रदत्ता?

॥ ७ ॥ [वधूपक्षप्रतिनिधिर्ब्रूते] प्रदत्ता।

॥ ८ ॥ [प्रमुखोपाध्यायो वरपक्षं पृच्छति] युष्माभिश्च आजन्मसीमं सत्येन मनसा प्रतिकृता?

[द्वितीयोपाध्यायो वरं पृच्छति] प्रतिकृता?

॥ ९ ॥ [स ब्रूते] प्रतिकृता।

॥ १० ॥ [मुख्योपाध्यायो ब्रूते] उभयोरपि कल्याणवृद्धिर्भूयात् ॥ (त्रीन् वारान् पुनरुक्तं पठ्यते) (पहिल्वी तथा संस्कृतमेतत् वार ३ पठनीयं। प्रदत्ता प्रतिकृता उभयोः पक्षे वार ३ पठनीया सन्मुखं विलोक्य).

॥ ११ ॥ [उभयोपाध्यायौ ब्रूतः] नाम्ना साहाय्येन होर्मज्दस्य। सदैव श्रीमान् भव। सिद्धिमान् भव। वृद्धिमान् भव। विजयवान् भव। पुण्यशिक्षाश्रोता भव। उत्तमस्तुतियोग्यो भव ॥

॥ २-५ ॥ १. H_1 ईजिदयरद सहररीआर. २. H_1, TDa_1 *seconda manu*, वाग्भि राशीर्वादाभिरेभिः विंशति शत् जर नसाउरी सुवर्णाभिः पूर्वाचार्या आशीअतीता. ३ H_1. EMU_{12}, EMU_1 सुवर्णाभिः; SDB सुवर्ण्याभिः; EMU_9 with the Avestic characters "sûvar ṇâbhî." ४. H_1, EMU_{12}, K_5 EMU_7 पूर्वाचार्या आशी अतीता; EMU_{10} पूरवाचारजेआ आसी अतीता; SDB_2 $NMRL_3$ पूर्वाचार्या आसि अतिता; EMU_9 with the Avestic characters "pûrvâchârazâ âshî atîtâ." ५. H_1, EMU_{12} अपर. ६. H_1, EMU_3, EJM उपरि एनं ज्ञायं; EMU_{12}, EMU_1, TDa_1, EMU_7 उपर एतं न्यायं; K_1 उपरि अइनं ज्ञायं; EMU_5 उपइरि इन्यं नियाइन; K_5 उपरि एनं ज्ञायं EMU_6 उपरे एनं न्यायं; EMU_{10} उपरेनं नेआअं; SDB उपरि एन न्याध; $NMRL_2$, $NMRL_3$ उपरि एनं गने आइंम; EMU_9 with the Avestâ characters "uparî înân neâin." ७. कंज्ञादानिं. ८ EMU_5 उइम कुआरी अमुक बेहेदीन फलांनीं नामनी ꣸ जु घहरी तना आशीरवाद दीइ तु बेहेदीन फलांना पीदरी नाम्नी, EMU_9 in the Avestâ character "uim kûmârî bîhêdîn Ratan (n. pr!) nâmanî." ९. EJM घघर्णी. १० EMU_6 उइंनारी पुइंभ्री.

॥ ६ ॥ १. EMU_1, EMU_{12}, EMU_7 एकमत्येन; K_1 अएकमतेन; $NMRL_1$ एकमतेन [एक मत्येन]. २. Thus H_1, K_5, EMU_4 and EMU_9, in Avestâ character (n. pr.) *jad bîhêdîn Rastamkasea.* ३. K_1 अमुकडाकस्य. ४. K_5 प्रत्ता.

॥ १० ॥ १. K_1 (देयाद्वोदाता वार ३ उभयोरपि कल्याणवृद्धिर्भूयात्); EMU_3, EMU_1, EMU_7, EMU_8, EMU_9, TDa_1, SDB_1, EMU_{10} वार ३.

॥ ११ ॥ १. TDa_1 सुध्रिमान् [शुद्धिमान्?].

॥ १२ ॥ मनसा सुमतं मन्यस्व । वचसा सूक्तं वद । कर्मणा च सुकृतं कुरु । समस्तं दुर्मतं निजिघ्न[1] । समस्तं दुरुक्तं दलय । समस्तं दुष्कृतं दह ॥

॥ १३ ॥ स्तुहि[1] पुण्यं निंद[2] दैत्यान् । ब्रूहि माज्दइअस्नीम् ॥

॥ १४ ॥ संपूर्णमनसा कार्येषु प्रचर । सदाचारेण लक्ष्मीं अर्जय ॥

॥ १५ ॥ अंतः स्वामिनां सत्यवाक्[1] आदेशकरो भव । अंतः साहाय्यानां विनीततनु[2]-र्मधुरश्च सुलोचनो भव ॥

॥ १६ ॥ मा पैशुन्यं कुरु । मा क्रोधं वह । मा लज्जया पापं कुरु । मा लोभं वह । मा [अति] चिंतां वह । मा ईर्ष्यां वह । मा गर्वं वह । मा [अव] मानं[1] वह । मा कामं[270] वह । मा हठात्[271] केभ्यश्चित् लक्ष्मीं हर ॥

॥ १७ ॥ [वरं एव ब्रूयाताम्] मा नारीं अन्येषां कामय[272] । शुद्धव्यवसायात् स्वीयात् भक्षय (वर्तय) । उत्तमेभ्यश्च विभागं कुरु ॥

॥ १८ ॥ [वरवध्वौ ब्रूयाताम्] समं मत्सरिणा स्पर्धां मा कुरु । समं लोभिना समभागी मा भव । समं पिशुनेन[1] संसर्गी मा भव । समं कुकीर्तिना [जनेन] वंशवृद्धिं मा कुरु । समं दुष्टप्रबोधेन संकार्यां मा भव ॥

॥ १९ ॥ समं शत्रुभिर्न्यायेन युध्यस्व । समं मित्रैः प्रीतिकृतये मित्राणां प्रचर । समं विकलेन प्रतिवादं मा कुरु ॥

पुरो हंजमनस्य शुद्धकथनो भव । पुरो राज्ञां प्रमाणवाक्[1] भव । पितुर्नामकीर्तिको भव । मातरं मा बाधस्व[2] । स्वीयं वपुः सत्येन शुद्धं धर ॥

॥ २० ॥ कपोतुस्रव इव[1] वज्रकायो भव । कहोस[2] इव ज्ञानवान् भव । सूर्य इव प्रभावान् भव । चंद्र इव विभक्ता भव । जरथुश्त्र इव सुकीर्तिमान् भव । रुस्तम इव बलवान् भव । भूमिरिव फलप्रदो भव । तनुरिव[3] आत्मा इव समं मित्रैर्भ्रातृकलत्रजातकैः सुस्नेहवान् भव ॥

॥ २१ ॥ सदैव दीनिशीलो भव । होर्मज्दं स्वामिनं मन्यस्व । जरथुश्त्रं च गुरुं गृहाण । आहेरमनं च दैत्यान् निर्दल च ॥

॥ २२ ॥ देयाद् दातृत्वं दाता होर्मज्दः । मनःसुचिंतां[1] बह्वनेः[2] । सुवक्तृत्वं अर्दिबेहस्तैः[3] । सुकर्तृत्वं शेहेरेवरः । संपूर्णमनः स्पंदारमदः । गोल्यं चोपं अविरदादः । फलवत्तां[4] च अमिरदादः ।

दातृत्वं दाता होर्मज्दः । तेजोवृद्धिं आदरश्च । शुचित्वं अर्दुईसूरा । प्रभावोन्नतिं[5] खुरशेदः । माहो जीवधनवृद्धिम्[273] । तीरो दक्षणाप्रवृत्तिम् । गोशः श्रुतिनियमत्राणम्[6] ।[274]

॥ १२ ॥ १. All निघ्न; EMU_5 न्यवहनि; EMU_{10} निवनि.

॥ १३ ॥ १. All स्तौहि or स्तोहि. २. most MSS. निंदय.

॥ १५ ॥ १. Some MSS. विनयतनु.

॥ १६ ॥ १. H_1 मानं.

॥ १८ ॥ १. K_1 पस्तेन (?)

॥ १९ ॥ H_1, K_1 प्रमाणिवाक्. २. Most MSS. बाधय.

॥ २० ॥ १. Most MSS. कइपुश्रइव; EMU_6, SDB कइपुश्रोएव; most MSS. एव instead of इव. Most MSS. have one or the other reading. २. H_1 काहोस, काऊस; EMU_1 कहोस. Most MSS. have the one or the other reading. ३. K_1 गलइव रास्ते इव [गलइव श्वसन इव (?)].

॥ २२ ॥ १. K_1, EMU_1 and most other MSS. मनश्चिंतां [मनस्विंतां ?] २. K_1 गुव्हमन. ३. अर्दगुहिस्त. ४. K_1 फलमितां (?). ५. K_1 EMU_1, EMU_7, EMU_{12} प्रभावोनित्यं. ६. K_1 प्रधत

दातृत्वं दाता होर्मज्दः । मिथ्रो न्यायं समं नित्यम् । श्रोशः आदेशरक्षां च । रश्नः सत्यप्रवृत्तिम् । बलोदयन[9] फ्रऊअर्दीनः । बहिरामो जयोदयम् । रामः शाश्वतं आनंदम् । ग्वादः शीघ्रां गतिम्[11] ।

दातृत्वं दाता होर्मज्दः । दीनिः ज्ञानसमुन्नतिम्[12] । श्रीमत्तां अर्शिष्वंघा । आस्तादो गुणसंग्रहित्वम्[13] । आस्मानो व्यवसायं च । जमीआदः स्थिरां स्थितिम् । मारेस्पंदः शुभां दृष्टिम् । शरीरकांतिं अनेरानः ॥

॥ २३ ॥ "वङ्हु-तू-ते[275] वङ्होत् वङ्हो वूयात् हुआवोय यत् जोथ्रे हनेश" ।

उत्तम ते उत्तमतयां[1] उत्तमतरं भूयात् । स्वकीयं यस्य हे ज्योति[2] योग्यो जातोऽसि ।

"तू-तुम्-तत् मिअज्देम् यत् ज्योत हनयमनो आओङ्ह फ्रायोहुमतो फ्रायोहूख्तो फ्रायोहुवश्तों" ।

[त्वं तत् पारितोषिकं अर्ह यत् कोऽपि होता स्वर्गीयं पारितोषिकं आर्ह यो प्रायेण सुमतानि मंता प्रायेण सूक्तानि वक्ता प्रायेण च सुकृतानि कर्ता]

॥ २४ ॥ "जम्यात् वो वङ्होत् वङ्हो । मा वो जम्यात् अकात् अषो" ।

[प्राप्नोतु वो भद्रात् श्रेयः । मा वो प्राप्नोतु दुष्टात् दुष्टतरम्]

॥ २५ ॥ "मा मे जम्यात् अकात् अषो" ।

[मा मे प्राप्नोतु गर्ह्यात् गर्ह्यतरम्]

॥ २६ ॥[276] [हे भद्र तव भद्रतया ते श्रेयो भूयात् । स्वकीया यत् उत्तमं तेजः किल स्वर्गलोकीयं पारितोषिकं प्रासुं योग्याः भवेयुः तत् त्वं प्रासुं योग्यो भव सर्वस्वकीयैः सह प्रामुहि तत् पारितोषिकं सर्वैः सुमतैः विचारैः सर्वैः सूक्तैः वचोभिः सर्वैः सुकृतैः कार्यैः]

॥ २७ ॥ [प्रामुत यूयं श्रेष्ठां पवित्रतां साधुत्वात् । मा प्रामुत यूयं हीनतरां दुष्टतां असाधुत्वात्]

॥ २८ ॥ [वयं अपि मा प्रामुयाम हीनतरां दुष्टतां असाधुत्वात्]

॥ २९ ॥ [एवं भूयात्]

॥ ३० ॥ [आ अर्यमा इष्यः प्रमोदाय गच्छतु । नृभ्यश्च नारीभ्यश्च जरथुश्त्रस्य । येन धर्मशीलजना वर्ये सनेम किल प्रामुम पारितोषिकम् ।

ऋतस्य याचे ऋतिं यां इष्यां स्वामी महिता किल ददातु महाज्ञानी] [चतुर्वारं पठनीयम्]

॥ ३१ ॥ [अशेम् वोहू १]

॥ ३२ ॥ शुद्धयश्च श्रियश्च तनोः पीवरता तनोः रूपप्रवृत्तिता [तनो रुपप्रवृत्तिः] तनोः विजयिता लक्ष्मीः संपूर्णशुभा किल सदाचारात् उपार्जिता सहजशीलवान् पुत्रः कुल-

---

नमत्तमं (?) EMU_1, EMU_{12}, EMU_7, EMU_9, K_5 श्रुतिनित्यमुत्तमं TDa_1 प्रयनित्युत्तमं. ७. K_1 ज्ञायं. ८. K_1 समुनित्यं (?). ९ K_1, EMU_{12} सत्यप्रवर्तिनं. १०. K_1, EMU_1 EMU_{12}, EMU_7 बलोदयं. ११. K_1 EMU_9, TDa_1 गतसक्तं [गंतुंशक्तिम्], EMU_1, EMU_9, EMU_{12}, K_5 गतिशक्तं. १२. K_1 ज्ञायसमुनित्यं; EMU_1, EMU_{12}, EMU_7 न्यायंसमनित्यं. १३. K_1, K_5 गुणिसंहतं [गुणसंहतिं]; EMU_1, EMU_{12}, EMU_7 गुणसंघतं [गुणसंग्रहितां]. TDa_1 गुणसंघनं.

॥ २३ ॥ १. EMU_1, EMU_{12}, TDa_1 उत्तमयाउत्तम [त] रं; EMU_7 उत्तमत्तयाउतमरं. २. EMU_1, EMU_{12}, EMU_7 जोति.

दीपको मण्डनो यः कथयति ज्ञानं जानाति च दीर्घं दीर्घतरं जीवितं मुक्तात्मनां सदोद्योतं समस्तशुभं एवं वो भूयात्[217] ॥

॥ ३३ ॥ [नाम्ना दातुः स्वामिनो महाज्ञानिनः आशीर्वचनानि यथा स्वामिनः सिंहासनस्य पुरः क्रियंते तानि तव पुरः आरभे (अमुके नगरे)]

॥ ३४ ॥ [कामप्रदौ भवतं यथा स्वामी अहुर्मज्दः स्वकीयाभ्यः सृष्टिभ्यः। भाग्यवंतौ सर्वोत्तमौ च भवतं कएखुस्रव इव। कृपाशीलौ भवतं मिहिरो यजद इव। शत्रुंजयौ भवतं जरीर इव। सुचक्षुषौ भवतं स्रावक्ष इव। प्रभावंतौ भवतं बेजन इव। ऋतवंतौ भवतं गुस्तास्पशाह इव। बलवंतौ भवतं नरीमानस्य साम इव। युद्धकलाप्रवीणौ भवतं रुस्तम इव। भल्लक्षेपणकलाप्रवीणौ भवतं अस्पंदीआर इव। धर्मस्य साहाय्यकारिणौ भवतं जामास्पो भिषग् इव। प्रभावंतौ भवतं मुक्तात्मान इव। दानशीलौ भवतं तिश्त्र इव। रसवंतौ भवतं मेघवृष्टिरिव। सर्वदर्शिनौ भवतं सूर्य इव। बहुपुण्यवंतौ भवतं जरथुश्त्र इव। दीर्घायुषौ भवतं कालो राजा इव। फलवंतौ भवतं स्पंदारमदभूमिरिव। बहुसंबंधिनौ भवतं नाव्या नद्य इव। पूर्वोपायहेतुकौ बहुसंग्रहकौ भवतं शरद्तुरिव। प्रमुदितौ भवतं वसंततुरिव। सुगंधिनौ भवतं कस्तूरिका इव। सुकृतानि कर्तुं शक्तौ भवतं नाणकानि इव। सत्यमुद्रासुप्रतिष्ठितौ भवतं सत्यनाणकं इव। परोपकारिणौ भवतं यथा स्वामी अहुरमज्दः स्वकीयासु सृष्टिषु।]

॥ ३५ ॥ [एतानि आशीर्वचनानि युष्माषु अपि प्रत्येके जने एवं सफलानि भवंतु यथा चंद्रस्य प्रभा सूर्यस्य प्रकाशः जलस्य शीतलता वह्नेरुष्णता मद्यस्य कस्तूर्याश्च सुवासाः सुप्रवक्तुः सुभाषणं एकैकं अपि सर्वान् सभासदान् इंद्रियगोचरीभवंतु]।

॥ ३६ ॥ [(अमुकस्य) वरस्य (अमुकायाश्च) पत्न्याः सहस्रवर्षाणि दीर्घायूंषि भवंतु। तयोः विवाहितसंगमात् स्वसदृशो धर्मपरः पुत्रः उज्जायतां। यः आर्यजनसमूहेन संगामी भवतु स्वनामविख्यातिं करोतु शत्रुं प्रहरतु स्वकुलस्य प्रकाशं च प्रोदयतु।]

॥ ३७ ॥ [शांतिः] ॥

॥ १ ॥ [नाम्ना स्वामिनो यः क्षमावान् कृपालुरनुग्रहशीलश्च।]

॥ २ ॥ [हे अनुग्राहिन् न्यायिन् स्वामिन् (अमुकं) वरं (अमुकां) च तस्य पत्नीं सहस्रवर्षाणि दीर्घायूंषि जीवय। तनोः अरोगितां दीर्घां च जीवितिं यथायोग्यां प्रतापवतीं पवित्रतां च दत्त्वा तयोः सुरक्षां कुरु।]

॥ ३ ॥ [दाता सर्वज्ञः प्रमोदं प्रहर्षं च सुखानि सौभाग्यं सुलाभांश्च प्रेरयतु।]

॥ ४ ॥ [महतो राजतेजसो न्यायिनश्च क्षात्रस्य प्रबलत्वं च विजयश्च भूयाताम्।]

॥ ५ ॥ भद्रायाः माज्दइअस्नीदीन्याः स्वन्वेषणं सुचिन्हप्रापणं तस्याश्च ज्ञानप्रसारो विश्वासस्य च स्थायित्वं बहुतरं भूयासुः।]

॥ ६ ॥ [लग्नसंबंधानां प्रचारः प्रजानां च उत्पत्तिः दीर्घकालपर्यंता जीवितिश्च स्थायीभूयासुः। जनो न्यायवान् यस्य न्यायनीतिस्तस्य सुनामख्यातिः तस्य च आत्मनः सुरक्षा भूयास्ताम्।]

॥ ७ ॥ [हे सर्वज्ञानिन् धातः जरथुस्तीदीनिः निर्विघ्नं स्थेयात्।]

॥ ८ ॥ [तथास्तु।]

॥ ९ ॥ [हे धातः स्वामिन् विद्यमानं नो राजानं [अमुकं] च वरं [अमुकां] च तस्य पत्नीं सहस्रवर्षाणि दीर्घायुषो रक्ष आनंदिनो रक्ष नीरोगिणो रक्ष एवंविधान् रक्ष। योग्यजनानां प्रतिपालकान् बहूनि वर्षाणि अगणितानि त्रिंशद्वर्षाणि पर्यंतं विद्यमानान् स्थायिनश्च कुरु।]

॥ १० ॥ [सहस्रगुणानि सहस्राणि शुभाशिषो भवंतु।]

॥ ११ ॥ [प्रत्येकं वर्षं शुभं भवतु। प्रत्येको दिनः सुभाग्यप्रदो भवतु। प्रत्येको मासः शुभदायी भवतु। बहूनि वर्षाणि बहवो दिवसा बहवो मासा एवंविधा संप्रदत्ता भवंतु।]

॥ १२ ॥ [यज्ञाश्च परलोकीयानां च ऋणानां प्रतिदानं सुदानानि च सुतर्पणानि च सुधर्मकर्माणि च अन्यानि च सर्वाणि पुण्यकर्माणि यथायोग्यं निर्विघ्नसमाप्तानि भवंतु।]

॥ १३ ॥ [आरोग्यं भवतु भद्रं भवतु शुभं भवतु।]

॥ १४ ॥ [एवं भवतु एवं अधिकतरं च भवतु।]

॥ १५ ॥ [ईश्वरो अमृताश्च सुवृद्धिकराः सकामाः भूयुः।]

॥ १६ ॥ [अशेम्वोहू १].

॥ सीरोजा ॥[278]

["सी" इति त्रिंशद् "रोज" इति दिवसः। पारसीकानां पंचागे त्रिंशद्दिवसीया द्वादश मासाः संति। प्रत्येके दिवसे कितिचिद् अदृश्यरूपिणोऽधिष्ठातारः मन्यंते। तेषाम् अनुक्रमणिका "सीरोजा" उच्यते]

१. अहुरमज्दं शुद्धिमंतं श्रीमंतं ॥ (अमिशास्पिंतानां) ॥

स्वामिनो महाज्ञानिनः शुद्धिमतः श्रीमतः (अमराणां च महत्तराणां) ॥

२.·····आस्ते उत्साही पीडयंति अस्य शोभनः सृष्टेः (ये लक्ष्मी अक्षमा कुर्वंति) [???] नैसर्गिका बुद्धिः होर्म्मिज्दो ददाति कर्णश्रुता बुद्धिः होर्म्मिज्दो ददाति[279] ॥

३. पुण्यं अतःपरं शुभं आदेशाभिलाषं शस्त्रं स्वामिना दत्तं राजमूर्त्तीय उत्तमाभिलाषः शुभोदितः स्वामिनः पुण्यात्मनः ॥

४. शहिरेवरः सप्तधातूनामधिपतिः क्षमापरः पालनां [पालको] दुर्बलानां ॥

५. गुर्वी उत्तमा संपूर्णमानसता दक्षिणा उत्तमाभिलाषा शुभोदिता होर्म्मिज्ददत्ता पुण्यात्मनां ॥

६. अविर्दादः सर्वप्रचारः (अपां अधिपतिः) (वर्षाणां गुरुः) यत् तत् वर्षैः परिविष्टितः [परिवेष्टितः ?] वर्षाणां पुण्यं गुरुं[280] ॥

७. अमिर्दादः (वनस्पतीनां अधिपतिः) (अमिरितातिं अमृत्युप्रचारः) वृद्धिं विनाशानां समूहं धान्यानां गोजातीनां शस्त्रं होर्म्मिज्देन महाज्ञानिना दत्तं (स्थानं उत्कृष्टभुवनस्य)[281]।

[हावन गाह] मिहिरो निवासितारण्यः (मैत्रीपतिः) आनंदनिर्भयत्वम् आस्वादं च (स ईअज्दः येन मनुष्याः खाद्यस्य स्वादुम् जानंति)।

[रपिथ्विन गाह] पुण्यं अतःपरं अग्निंच होर्म्मिज्दस्य।

[उजिरीन गाह] बुर्ज-स्वामिनं नाभिं अपां (बुर्ज्जस्वामी स्त्रीणां ईअज्दो जलमयः किल मूलस्थानं निर्म्मलांगं एतस्मात् नाभिश्च अपां एवं यतस्तस्माद्बीजं जलस्य अउरूअदस्पनामनो येन अश्वाः सुंदरतरा जायंते) ॥

८ दातारं स्वामिनं महाज्ञानिनं शुद्धिमंतं श्रीमंतं । अमरं गुरुतरं ॥

९. अग्नेः स्वामिनो महाज्ञानिनः पुत्रस्य । श्रियो लाभस्य मज्ददातस्य । एरांदेशश्रीणां मज्ददातानां। राजलक्ष्म्याश्च मज्ददत्तायाः (अग्निः आदरफ्रानाम्ना। अस्य कार्यं आचार्यविद्या। इदं किल तस्मिन् पक्षे आचार्या ज्ञानवंतः क्रियावंतश्च भवंति प्रभावेन अस्य । तथा अस्य [स यः] समम् दहाकेन प्रतिवादं अकरोत् अस्मै [असौ] अभूत्) ।

अग्नेः स्वामिनो महाज्ञानिनः पुत्रस्य । राज्ञा च [राज्ञश्च] कइखुस्रवस्य गुफायाश्च कइखुस्रवीयायाः (आदरबादगां देशे अस्ति) अश्नवंदगिरेश्च मज्ददत्तस्य चइचिस्तरंध्रस्य मज्ददत्तस्य (चइचिस्तरंध्रात् सा गुफाच चतुर्भिर्योजनै रस्ति) राजलक्ष्म्याश्च मज्ददत्तायाः (अयं अग्निः आदरगुशस्पनाम । अस्य कार्यं क्षत्रियविद्या । इदं किल आदरबादिगांदेशपक्षे क्षत्रियाः शीघ्रतराः शूरतराश्च भवंति प्रभावेनास्य । तथा स यः पुरतः अहुर्म्मज्दस्य आक्रंदित असौ अभूत्) ।

अग्नेः स्वामिनो महाज्ञानिनः पुत्रस्य । रइवंदगिरेर्मज्ददत्तस्य । राजलक्ष्म्याश्च मज्ददत्तायाः (अयं अग्निः आदरबुर्जीमहिरनाम । अस्य कार्यं कृषिविद्या । इदं किल तस्मिन् पक्षे कृषिकर्म्मणि व्यवसायितराः कृषिकर्म्मणि ज्ञानितरा धौतवस्त्राश्च भवंति प्रभावेनास्य । तथा स यः समं गुस्तास्पेन राज्ञो प्रतिवादं अकरोत् असौ अभूत्) ।

अग्नेः स्वामिनो महाज्ञानिनः पुत्रस्य। अग्ने वृद्धिं क्षत्रियाणां आराधये समग्रां श्रियं आराधये आरोग्यकराणां ।

अग्नेः स्वामिनो महाज्ञानिनः पुत्रस्य । समं समग्रैरग्निभिः यो राजनाभेः नइरीओसंघई-अज्दस्य (अस्य राजनाभिता च इयं यत् नाभे राज्ञां देशपतीनां अन्यस्य [अन्येषां] च प्रभुत्वमतां महत्तराणां बीजं एतस्मात्) ॥

१०. जलम् उत्तमं महाज्ञानिना दत्तं अर्दुईसूरस्य निर्म्मलं मुक्तात्मनां। समग्राश्च अपः मज्ददत्ताः (एकहेलयैव) । समग्रांश्च वनस्पतीन् मज्ददत्तान् ॥

११. सूर्योऽमरः तेजस्विनः [तेजस्वी] वेगवदश्वः ॥

१२. चंद्राय पशुबीजाय गवे च अइऊओदातये[279a] पशुभ्यश्च संपूर्णजातिभ्यः ॥

१३. तिस्तरतारकः [०कस्य] शुद्धिमंतः श्रीमंतश्च । सतवइसनामानं तारकं प्रकृष्टं अपां[280] शस्त्रं होर्म्मिमज्ददत्तं । तारकाणां अपां बीजं पृथिव्या बीजं वनस्पतीनां बीजं वनंत तारकं होर्म्मिमज्ददत्तं । अन्यत्[281] ये तारिका हफ्तोइरंगसहिता महाज्ञानिना सृष्टाः ये श्रीमंतः तेजोमयाः स्वामिना दत्ताः आरोग्यकरतमाः ॥

१४. गवां पशूनां तनुं गवां आत्मानं दुआस्पनामानं शस्त्रं महाज्ञानिना दत्तं मुक्तात्मनां ॥

१५. दाता अहुर्म्मज्दः शुद्धिमतः श्रीमतः अमरो गुरुतरः ॥

१६. मिहिरं निवासितारण्यं सहस्रकर्णं दशसहस्रलोचनं उक्तनामानं ईअज्दं (किल नाम अनया दीन्या उक्तमास्ते) । आनंदनिर्भयत्वं आस्वादं च (स ईअज्दः येन मनुष्याः खाद्यस्य स्वादुं जानंति) ॥[282]

१८. रश्नं शुद्धं (रश्नः सत्यपतिः) आस्तादं च वृद्धिदं भूसंभूतेः पुष्टिदं भूसंभूतेः ॥[283]

२०. उत्साहिनं च सुघटितं शुभोदितं विजयं च होर्म्मिमज्ददत्तं टालनां च या उपरिप्रवृत्त्या (वहरामं ईअज्दं) ॥

२१. आनंदस्य शुभप्रमोदस्य । पक्षिण[284] उपरिकार्यस्य । विनष्टं क्रियते सर्वस्य सृष्टेः । एवं ते पक्षिणो संति दादारस्य सृष्टेः स्वयमेव ।

शुभं चक्रं स्वयमेव दत्तं । कालः अनंतः । समयो दीर्घराजा ॥

२२. वातः सुदानो अधस्तात् उपरिष्टात् पूर्वं पश्चात् असौ यत् तत् मनुष्याणां (सर्वमनुष्याणां) वांछां कुरुते (शक्तिवान् कार्ये न्यायस्य आचारस्य) ॥

२३. दाता अहुर्म्मज्दः शुद्धिमतः श्रीमतः अमरो गुरुतरः ॥

२४. सुधा [शुद्धा ?] निर्वाणज्ञानिनी मज्ददत्ता पुण्यात्मनी दीनिः उत्तमा माज्दईअस्नी ॥

२५. अर्शसवंघलक्ष्मीं उत्तमां (उत्तमता च अस्या इयं यत् उत्तमानां लक्ष्म्याः रक्षां साहाय्यं च करोति सर्वेपि ये लक्ष्मीं स्वाधीनतया होर्म्मिज्दस्य लाभेन च उत्तमानां दधते तेषां विपक्षान् दूरे दधाति) निर्वाणज्ञानंच उत्तमं चक्रं उत्तमं चक्रस्थितं च उत्तमं श्रियं लाभंच मज्ददत्तं । पारिंदनाम्नीं लक्ष्मीं निखातरक्षका प्रवर्त्तमाना कुर्यात् । एरांदेशश्रीणां मज्ददत्तानां राजलक्ष्म्याश्च मज्ददत्तायाः अश्यतां श्रियं च मज्ददत्तां (श्रीर्या आचार्यैरधिवासिनी सत्कार्येण अध्यवसायेन [सद्यवसायेन] च स्वीया शक्यते कर्तुं) ..... ॥

२६. आस्तादो वृद्धिदाता भूसंभूतेः गिरिः होशदास्तारः मज्ददत्तः पुण्यशुभः (ता गिरः [गिरयः ?] याश्चैतन्यं मनुष्याणां स्थाने दधाति रक्षति च [दधति रक्षंति च]) ॥

२७. आकाशं उच्चैस्तरं.....यत् तत् अतःपरभुवनं मुक्तात्मनां सदोद्योतं समस्तशुभं ॥

२८. पृथ्वी सुदाना आराधये [आराधनीया]। इमानि स्थानानि देशांश्च। गिरिः चैतन्यदाता मज्ददत्तः पुण्यशुभः (ता गिरः याश्चैतन्यं [ते गिरयो ये चैतन्यं] मनुष्याणां स्थाने दधति रक्षंति च)। समस्तांश्च गिरीन् पुण्यशुभान् संपूर्णशुभान् मज्ददत्तान् राज्ञां श्रियं मज्ददत्तां अश्यतां श्रियं मज्ददत्तां (श्री र्या आचार्ये अधिवासिनी सत्कार्येण सद्यवसायेन च स्वीया शक्यते कर्तुं) ॥

२९. मांश्रवाणी या गुर्वी पुण्यात्मनी स्वामिकामा । (किल कामं यत् मनसा सह स्वामिना तुल्यं करोति)। न्यायं विभिन्नदेवं न्यायं जरथुश्त्रीयं (निर्म्मलतरं)। दीर्घां उपरिप्रवृत्तिं। (शिक्षां अदृश्यरूपिणीं)। दीनिं च उत्तमां माज्दईअस्नीं (एकहेलयैव)। सुप्रबुद्धां मांश्रीवाणीं..... नैसर्गिकां बुद्धिं स्वामिदत्तां कर्णश्रुतां बुद्धिं स्वामिदत्तां ॥

३०. अनंतानि तेजांसि स्वयंदत्तानि (स्वयंदातिश्च इयं यत् आत्मानं [आत्मना] आत्मीयं शक्यते कर्तुं)। निर्म्मलो गरोथमान [:](अस्य दीनि वाणी च समयश्च)सदाकालतया अहुर्म्मज्दस्य प्रवृत्तिकारी। (सर्वस्य कस्यचित् होर्म्मिज्दो ददाति) चंदोरे उत्तारकं मज्ददत्तं॥

बुर्ज्जस्वामिनं नाभिं अपां (बुर्ज्जस्वामी स्त्रीणां ईअज्दो जलमयः)। (किल मूलस्थानं निर्म्मलांगं एतस्मात्। नाभिश्च अपां एवं यतस्तस्मात् बीजं जलस्य अरुअंदस्य नाम्नो येन अश्वाः सुंदरतरा जायंते)। अपश्च मज्ददत्ताः ॥

हूमस्य मुक्तिजननेः (सन्मानकृत्यायै [°तये] किल आनंदकृतये) ॥

उत्तमानां उत्तमस्य आशीर्वादस्य। बलिष्ठस्य च उत्तमस्य उत्कृष्टमनसा ईअज्दस्य ॥

समग्राणां ईअज्दानां पुण्यात्मनां परलोकचारिणां पृथ्वीचारिणां च। पुण्येन ददामि मुक्तात्मनां वृद्धीनां बलिष्ठानां अधिकशक्तीनां पूर्वन्यायवतां वृद्धीनां नवान्वयनिकटानां वृद्धीनां ॥

होम-ईअस्त-अवस्ताऽर्थः ॥

[होमः अथवा हूमः इति सोमः । ईअस्त इति इष्टिः]

॥ ० ॥ हूमस्य मुक्तिजननेः सन्मानकृतये (किल आनंदकृतये) आराधनाय नमस्करणाय माननाय प्रकाशनाय । .....

हूमं सुवर्णनाभं [सुवर्णाभं] उन्नतं आराधये । हूमं "फ्राश्मं" वृद्धिदं भूसंभूतेः आराधये । हूमं दूरमृत्युं आराधये ॥

॥ १७-१८ ॥ ५४. नितांतं त्वं सुवर्णनाभ [सुवणाभ] विद्यां ब्रूहि (किल किंचित् तन्मे विद्यया ब्रूहि येन मे परिज्ञानत्वम् भवेत्) । ५५. नितांतं महोत्साहत्वं (महामानसत्वं यत् कस्यापि साहाय्यं नोपेक्षते [न अपेक्षते]) .....। ५६. नितान्तं सुरूपत्वं नितांतं अरोगत्वं (किल मह्यं देहि) । ५७. नितांतं वृद्धिदार्तिं नितांतं पुष्टिदार्तिं । ५८. नितांतं ओजः विश्वस्मै वपुषे । नितांतं निर्वाणज्ञानितां विश्वस्मिन् विरचितां (यो निर्वाणज्ञानं किंचित् वेत्ति तस्य सर्वज्ञानत्वं देहि तेजः) । ५९. नितांतं तस्मात् यथा जगति कामराजानः प्रचरामो बाधां निहन्मि [निहन्म] द्रूजं अपनयामः । ६०. नितांतं तस्मात् यथा निहन्मि विश्वेषां बाधाकराणां बाधाः ॥

हूमं सुवर्णनाभं [सुवणाभं] उन्नतं आराधये । हूमं "फ्राश्मं" वृद्धिदं भूसंभूतेः आराधये । हूमं दूरमृत्युं आराधये । विश्वान् हूमान् आराधये । जरथुश्त्रस्य स्पितमपुत्रस्य इह पुण्यात्मनो पुण्यंच्च वृद्धिच्च आराधये ॥ आराधनावाक् ॥

श्रोश-हादुख्त-ईअश्त-अविस्ताऽर्थः [285] ॥

॥ १ ॥ नमस्कृतंच उत्तमं नमस्कृतंच उत्तारकं (अतःपरभुवनं) जरथुश्त्रीयं यत् पृथिव्याः (उक्तं दीनिमास्ते [दीनौ आस्ते]) ॥

॥ २ ॥ यत् दुर्गतीनां तत् यत् दुर्गतिमतां.....दुर्गतिमतां.....प्रचलनं मुखं (असत्यं) जिव्हा.....यत् नमस्कृतंच उत्तमं एकं अभयः अदुखः..... धर्त्ता ॥

॥ ३ ॥ गुरुतरात् उत्तमात् श्रोशात् श्रोशस्य पुण्यात्मकस्य विजयः ॥ मनुष्यपुण्यं आशीर्वादयामि वचसा तत् यत् विजयः विजयतु ॥ मांथ्रवाणी (अविस्तावाण्या) यत् अदृश्य.....। अहुनवरशस्त्रेण यत् वाच्या [वाण्या] विजयकारि। सत्यवक्त्या [०वाण्या] अत्र विजयकारि ॥ दीनिं माज्दईअस्त्रीनां सर्वेषां उत्तमां सर्वेच पुण्यात्मनां प्रकटं ददाति अथ एवं ददाति जरथुश्त्रंच ॥

॥ ४ ॥ यत् [यस्] तत् जरथुश्त्रो [जरथुश्त्र] एवं वाक्यं वचसा प्रकृष्टं ब्रूते नरो नारी इदं कर्तुं तत् पुण्यं अधिपतिः स्वामी मनसा तत् पुण्यं अधिपतिः स्वामी वचसा इदं पुण्यं अधिपतिः स्वामी कर्मणा ॥ यत् असौ पानीयं जलं.....रात्रिं तिमिरं यत् उपरि.....

॥ १०-१३ ॥.....अशुभं टालयेत् बीजोक्षानां[286] नराणां यत् अशुभं टालयेत् बीजोक्षानां नारीणां यत् व्यापाद्येत [व्यापादयेत्] देवानां दरूजानां महाबलानां [या]गृहमध्ये मृत्युं करोति॥ यत् अधिपतिः स्वामी उपरि रक्षां धारयेत् सर्वेषां प्रकृष्टं इहलोकिनां ॥ यत् तत् सुचेतनो जीवापयेत् तत् अधिपतिः भवेत् सृष्टीनां दादारस्य॥ यत् सर्वेषां भुवनं

सृष्टिमतां सज्जितशस्त्रेभ्यः यत् रक्षेत् यत् धारयेत् पश्चात् यत् "हू फ्राश्मो" ददाति ॥[287] यत् न पश्चात् सुखेन स्वपिति अग्रे यां वः [?] परलोकियायाः सृष्टेः दीपमानः [दीयमानः] यत् क्षिपति परलोकीयायाः सृष्टेः दीपमानः [दीयमानः] यत् स्पनामइनीओ अथ गनामइनीओ ॥ अधिपतिः स्वामी तत् पुण्यवंतः अस्यां पृथिव्यां ॥ यत् सर्वेषु दिवसेषु रात्रिषुच पश्येत् युद्धतान् [युद्धे तान्] माजंदरान् देवान् ॥ यत् तत् न भयं प्रकृष्टं अनाशा [अनाशया] स्थूलतया यत् देवानां ॥ प्रकृष्टं यत् (यथा यत् स्थूलतया न भवेत्) सर्वेषु देवा (असंतुष्ट असंतुष्ट) असंतुष्टा भयेन अनाशातरेण अंधकारे घोरे दुर्गच्छंति [दूरे गच्छंति] ॥

॥ १४ ॥ यत् तत् सृष्टिमित्र [:].....प्रचरति अमिशास्पितानां उपरि यत् सप्तद्वीपवत्यां पृथिव्यां ॥ यत् दीनिं देशयिता संतुष्टये यथा तत् दीने द्रशयि [अदर्शि?] पुण्यात्मा अहुरमज्द [:] (गुरुतरेण दीने [:].....द्रशति [दृश्यंते ?] अमरा गुरुतरा पृथ्वी [पृथिव्यां] संति हुशेदरमाहस्य सउशीओशस्य हुसेदर) [?] ॥

॥ १५ ॥ ददाति होर्म्मिज्दः पुण्यं.....हिंसाशस्त्रस्य विपक्षः ॥ प्रतिपक्षी विपक्षः ।.....

॥ १६ ॥ सदैव श्रोशस्य पुण्यात्मकस्य ।.....रश्नं शुद्धं (रश्नः सत्यपतिः) ।.....महिरं निवासितारण्यं ।.....पुण्यात्मनी [०त्मा] वातः ।.....उत्तमा दीनिः माज्दईअङ्घी ।.....आस्तादं च भूसंभूते वृद्धिदं भूसंभूतेः पुष्टिदं ।.....अर्शसवंघलक्ष्मीः । उत्तमा.....उत्तमताच अस्या इयं यत् शुद्धनिर्वाणज्ञानिनी) ।

॥ १७ ॥.....सर्वेषां ईअज्दानां..... । .....मांथ्रीवाणी (गुह्यं) ।.....न्यायं विभिन्नदेवान [विभिन्नदेवं] ।..... दीर्घं (निर्मलतरं) उपरिप्रवृत्तिशिक्षा ।..... अमिशास्पितानां (अमराणां महत्तराणां) । .....सउशीओ शस्य पुण्यं.....। सर्वेषां सृष्टये पुण्यात्मनां तत् ॥.....

॥ १८ ॥.....

॥ १९ ॥.....सर्वेषां श्रोशस्य पुण्यात्मकस्य भक्तिशीलस्य दृढस्य तनोः आदेशपतेः । भक्तिशीलस्य दृढस्य स्वीयं.....॥ अशुभटालना (आस्ताद ईअज्द) तत यत् अशुभटालना.....पुण्यात्मनः ॥ तत् यत् अशुभटालनां (यत् आस्तादईअज्दस्य) परिप्रचारं (उपरि अधिकं प्रवृत्तिं) आराधये ॥ तत् यत् आस्तादश्च ईअज्दः तत् यत् श्रोशः पुण्यात्मकः ॥

॥ २० ॥ (उपरि जंद) सर्वेषां गृहाणां श्रोशस्य पुण्यात्मकस्य रक्षां कर्तुकामः आराधये (सर्वेषां पुण्यात्मनां स्थानानां श्रोशः रक्षां करोति) । श्रोशः पुण्यात्मकः सद्गुरुः निहितः प्रत्यकरोत् यत् पुण्यात्मा अनेन नरेण प्रकृष्टेन मनसा प्रकृष्टेन वचसा प्रकृष्टेन कर्म्मणा ॥ (तसा । विभंदंति ?) ॥

॥ २१ ॥ कलेवरं श्रोशस्य पुण्यात्मकस्य आराधये । कलेवरं रश्नशुद्धं (रश्नः सत्यपतिः) आराधये ।..... महिरं निवासितारण्यं आराधये ।.....अनिलं पुण्यं आराधये ।..... दीनिं उत्तमां माज्दईअस्न्यां आराधये ।..... आस्तादं वृद्धिदातारं भूसंभूतेः पृथिव्यां आराधये ।..... अर्शसवंघलक्ष्मीं उत्तमां आराधये । उत्तमानां लक्ष्म्या यत् अस्या इयं उत्तमताच आराधये ।.....शुद्धनिर्व्वाणज्ञानिनीं आराधये ।..... सर्वेषां ईअज्दानां आराधये ।.....मांथ्रीवाणीं (गुह्यां) आराधये ।.....न्यायं विभिन्नदेवं आराधये ।.....

दीर्घं उपरिप्रवृत्ति आराधये ।..... अमिशास्पितानां आराधये । काया स्वीयं यत् सो-शीओश [?] आराधये । ..... सर्वेषां पुण्यं सृष्टये आराधयें (हस्तौ) [?] ॥

॥ श्रीशहादुख्तईअस्तार्थः समाप्तः ॥

नीरंग[288] लागनि[289] या [°निष्पेषस्य ?] ॥

अर्दग्वहिस्तग्वाजा भ्रियते ॥

"पनामे यजदान.....फ्रउअराने.....फ्रसस्त्यएच अशहे वहिस्तहे..... वीध्वाओ म्रओतु अशेम् वहिस्तेम्.....

अइरीयमनेम् ते असीम् मजीस्तेम् म्रओमि स्पितम वीस्पनाम् एरेज्वो स्रवंङ्हाम् तेम् जी वीस्पनाम् स्रवंङ्हाम् उपरोकइरिम् फ्रदथाम् इम् अइर्यमनेम् अशीम् तेम् आराइति सओष्यंतो अहे फ्रमरओमि स्पितम क्षयने हवनाम् दामनाम् अजेम् यो अहुरो मज्दाओ नएचिश् क्षयात् दुज्दामो अंग्रोमइन्युश् जरथुश्त्र खएशु दामोइशु स्पितम जेमरेगुजो बुयात् जेमरेगुजो बवाओंते वीस्प देव उस् इरिस्त पइति अरावंते विज्वाहु तनुशु अस्त-वाओ गयो दारयंते ।

यथा अहु वइर्यो २. यस्नेम्च.....अशहे वहिश्तहे.....अहमाइरएच्च..... हजङ्रेम्.....केरबामुज्द" ।

त्रीन्वारान् स्पितम जरथुश्त्र पठित्वा जलमध्ये तैलं निक्षेप्यं [निष्पेष्यं] । अर्दग्वहिस्त ग्वाजा विसर्जनीआ ॥ परिसमाप्ता ॥

नीरंग विद्यायाः ॥

"नामईजद् नामे नीव खरहे फरेदुन् फरेदुने आथवीआन् बस्तहोम् इन् तव उ अवरे हमा अनाह एज गनामइन्यो उ देवान् उ द्रुजान् उ कीकान् उ करफान् उ सास्तारान् उ गुनाहगारान् उ आस्नोगान् उ जादुआन् उ फरीआन् आदरचिहरे इ आदरचिहर प जोर नीरुए खरहे फरेदुन् फरेदुने आथवीआन् प हमचस्मिच बस्तहोम् प जोर नीरोए खरहे फरेदुन फरेदुने आथवीआन् प जोर अख्तरान् उ अवाख्तरान् तनदरुस्त बादू एदुन् बादू द्रुजहेस्र हुनीशान बादू खुब बादू एदुन् बादू ।

अर्दग्वहिस्तेन ग्वाजां गृहीत्वा मौनमध्ये अनेन नीरंगेण विद्या लिख्यते । वामबाहौ बध्यते । अर्दग्वहिस्त-ग्वाजा विसृज्यते । द्रूजभा [°भाव]-सृष्टिविकारादिकं नश्यति ॥

द्वितीय नीरंगं ॥

पूर्ववद् ग्वाजाग्रहणविसर्जनबाहुबंधनानि ॥

नामइजद इत्यादि पूर्वोक्तवत् । अनेन नीरंगेण द्रूजीप्रभा [°भावो] नश्यति ॥

तृतीयनीरंगं ॥

तथैव ग्वाजा ॥ ईं नीरंगए अर्दग्वहिस्त बाज धरीए ॥ अर्दग्वहिस्त बाज मेलीइ ॥

"निज्बयेमि अहुरो मज्दाओ अशव दामिधातेम् निज्बयेमि मिथ्रेम् वोउरोगओयओइ-तीम् हुजयेनेम् खरनेङ्हुवंतेम् जयनाम् वेरेथ्रवस्तेमेम् जयनाम् निज्बयेमि स्रओशेम् अशीम् हुरओधेम् स्रइथिश जस्तय द्रजिम्रो कमेरेधे पइति दएवनाम् यथा अहु वइर्यो"८॥ अष्टौ वारान् ष्कयओथेननाम् यावत् पठित्वा पठित्वा [पठनसमये] द्विपदे काष्ठपात्रदंडा-दिना संभ्रमणं घातो [घातो] दीयते। शाकिनीभूतादिकं प्रणश्यति ॥ यदि गाढतराया पात्रं न मुंचति तदा लोहपाराचीघातेन पात्रं स्फोड्यते शाकिनी म्रियते ॥

चतुर्थनीरंगं ॥

"एज हमा गुनाह पतेत पशेमानोम् ..... यावत् पपतेत होम्। यथा अहु वइर्यो। अशेम् वोहु ३ फ्रवराने ..... यावत् फ्रसस्तयएच थ्रएतओनहे आथ्विआनोइश् अशओनो फ्रवशेए स्नओथ्र ..... यावत् विध्वाओ म्रओतु। थ्रएतओनेम् आथ्विआ नेम् अशवनेम् अशहे रतूम् यजमइदे। गध्व कुरो कुरो तरेवनी करपचो खयशीनाम् वुख्तामहे।

वार ५। पंचवारान्। स्वयमपि अश्रुतेन॥ मुडां [मुहमां] पढिवुं ॥ अतिलघुना शब्देन पठ्यते पश्चात् मौनेन

"नाम इजद नामनीव" इत्यादि पूर्वोक्तवत् त्रीन् वारान् पठ्यते पश्चात् "थ्रएतओनहे" इत्यादिना ग्वाजा विसृज्यते। अनेन नीरंगेण विद्या [विद्यां] लिखित्वा वामबाहु [०हौ] बध्यते शाकिनीभूतादिकं प्रणश्यति ॥

पंचमनीरंगं ॥

अर्दग्वहिस्तेन ग्वाजा गृह्यते। पश्चात् मौनेन "नाम इजद नामनीव खरहे फ्रेदून फ्रेदूने आथ्वीआन्—इन् तावे सर्द उ तवे गर्म यकूरोजे दुरोजे सिरोजे चिद्रान चिद्रेनेम् आदरो विदरो अन दरेघुब्यो वीमनो जरथुश्त्र"

वार ७ पठित्वा च विद्या वा लिखित्वा बध्यते तथा पुडिका [पुटिका] दीयते।

"नाम इजद" यावत् वाफ्रिंगाआंन बाद् एदून् बाद् एतावत् वार ३ मौनमेव पठ्यते। विद्या दोरको [?] हरिद्रया लिख्यते। एकस्मिन् दोरकपर्यंते

"यथा अहू" यावत् "ष्कयओथ्रनाम्" पठित्वा ग्रंथिर्दीयते। पश्चात् "वास्तारेम्" यावत् परिपूर्णम् पठ्यते। इत्थम् चतुर्भिः अहुनवरैश्चत्वारो ग्रंथयो दीयंते। ग्वाजा विसृ-ज्यते। अनेन नीरंगेण सर्वप्रकारोऽपि ज्वरो नश्यते ॥

[षष्ठनीरंगं] ॥

दुष्टकुष्य [दष्टकुक्षि][289a]-व्याधि-प्रसूतिव्याधि-मनुष्ये श्वाने च [स्थानेच] नीरंगं पठ्यते॥ पठिते नीरंगे कुष्ये [कुक्षि]-व्याधि [र] द्रुजस्य जर्जा [?] पतति [गच्छति ?] प्रभाव-यितुम् न शक्नोति। कुष्ये [कुक्षि]-व्याधिद्रुजो द्विस्थाने संचरणाय अपिष्यां [अपेक्षां] कुर्यात् करोतीति पठिते मंत्र-नीरंगे दूजअपेक्षाप्रभावो नश्यति व्यक्तिः [व्यनक्ति ?] ॥

"हुषे हरुमनो हुवरेजानाओ दरेघएइब्यो हखेद्रएइब्यो उपशीतेए वहिश्ताओ अनाजरे-ताओ अएइब्यो नरेब्यो वङ्हुइश् यो आं वा [?] वङ्हुइश् गुफ्राओ दुरएसुकाओ बएश-

ज्याओ फ्रसुताओ वनत्पेशनाओ नोइत् पोउर्वाओ आजारइपइंति अशओनाम् वङ्हुइश् सूराओ स्पेंताओ फ्रवशयो अशेम बोहु १ ".

कुष्ठ [कुक्षि]-व्याधिनीरंगं [समाप्तम्] ॥

निरंगनावरस्य[290] लिख्यते यथा ॥

॥ १ ॥ प्रथमं इजिस्त्री क्षुमनी[291] नोनावरायाः करणम् [करणीया] । नोनावराया ग्वाजग्रहणं च सप्ततायैः[291a] । गाहपंचकं अपि पठनीयम् । क्षुमनश्च नोनावरायाः । आत्रवक्षेन[292] "खुअरितनरो" वाच्यम् । आफ्रंगानश्च क्षुमनी होर्मिज्देन यावत् वीदू-आओ म्रोतू । "अहुरेम् मज्दाम् अषवनेम् अषहे रतूम् यजमइदे हुधाओअंग्हेम् मजिष्तेम् यजतेम्.....यावत् "अद् हम अद् जयने" ॥

॥ २ ॥ द्वितीयदिने श्रोशस्य । ग्वाजधरणं च सप्ततायैः । गाह च एका वक्तव्या । क्षुमनश्च श्रोशेण । आतरवक्षेण "खुअरितनरो" वाच्यम् । आफ्रंगाने श्रोशस्य "यो वननो कयदहे".....हायस्य[291b] पठनीयम् ॥

॥ ३ ॥ तृतीयदिने ईजिस्त्री क्षुमनी "सीरोजा वीस्पएषां अर्दाफ्रउश्" । ग्वाजधरणं च सप्ततायैः । गाह च एका वक्तव्या । क्षुमनिश्च "सीरोजा वीस्पएशां अर्दाफ्रउअशो" । आतरवक्षीयेन " खुरितनरो" वाच्यम् । आफ्रंगाने दह्मइआनं च ॥

॥ ४ ॥ चतुर्थदिने ईजिस्त्री विस्पर्देन क्षुमनी होर्मिज्देन । ग्वाजग्रहणं च सप्ततायैः । गाह एका वक्तव्या । क्षुमन होर्मिज्देन कर्तव्या । आतर्वक्षीयेन "खुरत नरो" वाच्यम् । आफ्रंगानं दहमईआनम् ॥

इति समाप्तं नावारायाः करणनीरंगम्[293] ॥

आतस [अग्नि]-भस्म-अपसारणीयं[1][294] ॥

अग्रे [अग्नेः ?] तन् मलिनं भस्म क्रमयोगात् टनीयः [टालनीयं ?] । इत्येवं स्नानं

॥ १ ॥ १. K_1 °स्नुमनि. २. K_1 नोनावारायाः. ३ K_1 ष्स्नुमनुश्च. ४. K_1 आत्रवष्सेन.
॥ २ ॥ १. K_1 ष्स्नुमनुश्च.
॥ ३ ॥ १. K_1 ष्स्नुमनि. २. ष्स्नुमनिश्च.
॥ ४ ॥ १. Correct into वीस्परदेन.

१. Corrected from अपसंमारणीय, K_4 सम.

Note.—This nirang (ceremony) is given in ENU_4 partly in Sanskrit & partly in Gujerati as follows:—

नीरंग आतस प्रतिष्ठातणु चतुः प्रकार हुए ॥ "नीतुमे मीयान गरमे [?] पहालूम"

निम्ना । मध्यमा । उत्तमा । उत्कृष्टतराच ॥ निम्ना प्रतिष्ठा त्रिनिसहस्रज्योतनी हुए ॥ मध्यम प्रतिष्ठा सप्तसहस्रज्योतनी हुए ॥ उत्तम प्रतिष्ठा पंचदशसहस्रज्योतनी हुए ॥ उत्कृष्टतरा प्रतिष्ठा त्रिंशतसहस्रज्योततणी हुए ॥

आतसानां संमेलनी व्यक्तिक्रिया सर्व जददेवदाद नस्कमहिथकी जाणवी ॥

नवभिः इजिस्त्रिभिः जोर दीजि ॥

श्रोशनिमित्तं इजिश्चि १ । अर्दग्वहिस्त आदर बहिराम निमित्त इजिश्चि ७ सात । सीरोजा वीसपशा अर्दाफ्रूअशनिमित्तं इजिश्चि १ ।

एवं नवभिः इजिस्निभिः क्रिया कार्या जोरं प्रदातव्यं ॥ पश्चात् नवदिनानि यावत् पादिआवकाष्टसमिधि तथा गंधेन चारयित्वा शुद्धः कार्यः ॥ अग्रे तन् मलिनं भस्म इत्यादि as in the text above.

शुद्धमनः सुलग्ने प्रतिष्ठनियः [प्रतिष्ठापनीयं]। आतशस्य पोषणं[294a] आतशनिआस्तिकरणेन भवति आतशस्य उद्घाटनं "ग्वाजां" गृहीत्वा "पादियावं"[295] कृत्वा सूर्याभिमुखं स्थित्वा।

"आ थ्वा आथ्रो गारयेमि वङ्हेउष् मनङ्हो जओथ्राब्यो"

इति अवस्तावचनेन पश्चिमदिग्विभागीयो भस्म अपसारणीयः।

"आ थ्वा आथ्रो गारयेमि वङ्हेउष् वचङ्हो जओथ्राब्यो"

इति अवस्तावचनेन ईशानदिग्विभागीयो [ंयं] भस्म अपसारणीयः [ंयं]। तदा नैर्ऋत्याभिमुखो भूत्वा एर्वद रहि[296]।

"आ थ्वा आथ्रो गारयेमि वङ्हेउष् ष्कयओथ्रहे जओथ्राब्यो"

इति अवस्तावचनेन आग्नेयदिग्विभागीयो [ंयं] भस्म अपसारणीयः [ंयं]। तदा एर्वद वायव्यदिशि सन्मुख रहि।

"सूकाइ मनङ्हे"

इति अवस्तावचनेन पूर्वदिग्विभागीयो [ंयं] भस्म अपसारणीयः [ंयं]।

"सूकाइ वचङ्हे"

इति अवस्तावचनेन नैर्ऋत्यदिग्विभागीयो [ंयं] भस्म अपसारणीयः [ंयं]। तदा एर्वदेन ईशानसन्मुखेन भवितव्यं।

"सूकाइ ष्कयओथ्रहे"

इति अवस्तावचनेन वायव्यदिग्विभागीयो [ंयं] भस्म अपसारणीयः [ंयं]। तदा एर्वदेन आग्नेयाभिमुखेन भवितव्यं।

"क्नओथ्र अहुरहे मज्दाओ"

इति अवस्तावचनेन उत्तरदिग्विभागीयो [ंयं] भस्म अपसारणीयः [ंयं]। तदा एर्वदेन दक्षिणाभिमुखेन स्थातव्यं।

"नेमसेते आतर्ष् मज्दाओ अहुरहे हुधाओ मजिष्त यजत"

इति अवस्तावचनेन दक्षिणदिग्विभागीयो [ंयं] भस्म अपसारणीयः [ंयं]॥

भस्म अपसारयतां[297] यत्र कुत्रापि आतशो [अग्निः] दृश्यो भवति तत्कालमेव एतत् पठनीयं " क्नओथ्र अहुरहे मज्दाओ नेमसेते आतर्ष् मज्दाओ अहुरहे हुधाओ मजिष्त यजत"। इति वक्तव्यं पश्चात् आतशं [अग्निं] संमार्जयित्वा "बोइ"[298] प्रदातव्या न्याइस्तिः परिपूर्णा कार्या। "अह्या थ्वा आथ्रो" यावत् "अवुअत् यात् हवरे अवाची यङ्हे हातां" सप्तवारम् वक्तव्यं॥

॥ आफ्रीने अशोआन्[299] ॥

"हमाजोर" (इति सर्वप्राणः) सर्वेषां मुक्तात्मनां भूयात्॥ सर्वप्राणः सर्वेषां शुभानां भूयात्॥ सर्वप्राणो भूयात् स्रष्टुः अहुरमज्दस्य शुद्धिमतः श्रीमतः॥ सर्वप्राणा भवंतु अमेशास्पंतानां॥ सर्वप्राणा भूयात् दीनिः उत्तमा या माज्दईअस्न्या॥ सर्वप्राणा भवंतु आदराणां आतशानां (आदराणाम् इति आदरफ्रा-आदरगुसस्प-आदरबुर्जीनमिहरप्रभृति-सदोद्योतिवहीनां। आतशानामिति सामान्याग्नीनां)॥ सर्वप्राणा भवंतु मुक्तात्मनां वृद्धीनां॥ सर्व्वप्राणा भवंतु उत्तमानां सप्तद्वीपवत्यां पृथ्व्यां ये सदाचारे उत्तमदीनिपूर्वम् न्यायवत्यौ येच निर्मलोत्तमदीनौ माज्दईअस्न्यां कृतनिश्चयाः संति॥ तैः सह

अस्माकं अस्माभिः सह तेषां सर्वेषां सर्वं पुण्यं ॥ सर्वप्राणाः सर्वा इजिह्लयः सर्वासमृद्धयः सर्वासहायताः संप्राप्नुवंतु ॥ सर्वप्राणो भूयात् मुक्तात्मनां वृद्धीनां यासां इजिर्ह्लि कृतवान् अहं द्रूनं एजितवान् अहं [मिअज्दं] प्रचारितवान् अहं । एकहेलया सर्व्वं गंजे [भांडागारे] अहुरमज्दस्य शुद्धिमतः श्रीमतः अमेसारूपंतानां संप्राप्नोतु ॥ शक्तिः प्राणः सत्यं दृढत्वम् उत्साहो विजयः अदशमूर्तेः महतः पुण्यगुरो[ःअहुर्यज्दस्य] मुक्तात्मनां वृद्धीनां संप्राप्नोतु॥ अस्य अस्मदीयस्य प्रतिकर्ता [रो] भवंतु ॥ अस्माकंच रक्षाकराः शुभोत्पादकाः अन्याय-विनाशानां दूरं टालका अभीष्टदायका भवंतु ॥ यथा द्वितीयं मियज्दं सहस्रपुरुषप्रमाणं शक्नोमि साधितुं अस्माभिः कियन्मात्रमिदं स्वयोग्यतानुरूपं कृतं एकं सहस्रगुणमिव प्रतिकर्त्रीभवंतु ॥

मुक्तात्मनां उत्तम[1] [redacted] नां गुरुतराणां वृद्धीः आराधये ॥

या गृहेषु सभायां [redacted] इदएँ उपरि गुरुं (किल हमस्पथमइदएं नाम पुण्यगुरु-समये उपरि याः [redacted]) । अतस्तत्र विचरंति उपरि दशरात्रम् । (अभ्यागततया इह संति त[redacted] सर्वेषु च फ्रउअर्दिन रोजेषु रोजगारेषु च स्वकीये । अन्यथा पुनर्यदि निमंत्रयेत त[redacted]ांति) । तत् एतावत् यतो विज्ञातुं हेतोः ।

कोऽस्मान् स्तुयात् क आराधयति कः स्वीकुर्यात् कः प्रकाशयेत् कः प्रतिकुर्यात् गोमता हस्तेन वस्त्रवता (किल गोवस्त्रदानेन) पुण्ययोग्यतायै प्रणामेन (किल यावत् महत्प्रसादयोग्यो भवति केनापि दानेन) । कोऽस्माकं इह नाम गृह्णीयात् (किल अंतर् इजिह्लौ नामग्रहणं कः कुर्यात्) । को युष्माकं आत्मनः आराधयेत् (किल येन स्वीयो आत्मा आराधितः तेन वयं आराधिता भवामः) कोऽस्मभ्यं तत् दानं दद्यात् यद् अस्य भवति आहारो अनश्वरः सदा च सदाप्रवृत्तौ च ॥

अथ यो नरः ताः प्रकृष्टं आराधयति गोमता हस्तेन वस्त्रवता (किल गोवस्त्रदानेन) । पुण्ययोग्यतायै प्रणामेन (किल यावत् महत्प्रसादयोग्यो भवति केनापि दानेन) । तस्मै आशीर्वादयंति संतुष्टाः अद्विष्टाः अपीडिताः बलिष्ठाः मुक्तात्मनां वृद्धयः ।

भूयात् अस्मिन् गृहे गवां च संचयः वीराणां च । भूयात् तेजस्वीच अश्वः चमत्कारी च रथः । भूयात् नरः स्तुतिकरो हंजमनी (किल य उत्तमां [उत्तमान्] स्तौति हंजमनं च जानाति कर्तुम्) । योऽस्मान् नित्यं प्रकृष्टं आराधयति गोमता हस्तेन वस्त्रवता (किल गोवस्त्रदानेन) पुण्ययोग्यतायै प्रणामेन (किल यावत् महत्प्रसादयोग्यो भवति केनापि दानेन) ॥

मुक्तात्मनां वृद्धिमतां बलिष्ठानां अधिकशक्तीनां बलिष्ठानां च विजयतां पूर्वन्यायवतां वृद्धिमतां नवान्वयनिकटानांच वृद्धिमतां वृद्धयः संतुष्टा आयांतु अस्मिन् गृहे संतुष्टाः प्रचरंतु अस्मिन् गृहे संतुष्टा आशीर्वादयंतु अस्मिन् गृहे उत्तमां लक्ष्मीं पालनापरां संतुष्टाः प्रयांतु गृहात् (किल उत्तमां लक्ष्मीमूर्तिं उपरि सानंदाः क्रीडंतु) । स्तुतिं च ख्यातिं च ब्रुवंतु स्रष्टुः अहुरमज्दस्य पुरतो अमिशार्सिपतानाम् । मा किंचित् क्रंदंत्यः प्रयांतु अस्मात् गृहात् अस्माकं च मज्दइअस्तानाम् ॥

नामांकितो[4]ऽसौ संप्राप्नोतु आत्मा नो मुक्तात्मनां यस्यै[5] अयं अस्मिन् दिवसे दिवसः

१. K_1 ततो. २. K_1 उत्तमतां. ३. K_1 क्रुदंतुप्रायात्. ४. K_1 नामांकिना. ५. यस्यां.

स्वीयोऽस्ति । अस्य च प्रचर्यतां शक्तिः प्राणो बलं च विजयश्च विनाकर्तुं सन्मिश्रं [संमिश्रं] विनाशं स्रष्टेः । ददैव [तथैव किंवा सदैव ?] विजयवंतो वृद्धिमंतो श्रीमंतो भवंतु एते मज्दईअस्न्याः सर्वे येन [यैः] महता आयासेन अनया इजिस्न्या हुनेन भोजनदानेन आशीर्वादेन च आत्मा नो मुक्तात्मनां दिवसेच अस्य स्वकीये स्मृतः स्तुतश्च पूजितश्च प्रीणितश्च (प्रीतश्च ?) आराधितश्च । अस्मै ईयज्दाः ददंतु तनो रुपप्रवृत्तिं जीवस्य च दीर्घं जीवितं लक्ष्मीं च सदा च सदाचारिणीं प्रभुत्वमतीं यावत् दीर्घं कालं आत्मनो मुक्तिं ॥

प्रकटं भूयात् इदं गेहं (किल पुमान् प्रसिद्धिपात्रो भूयात् अस्मिन् गृहे) । पुत्रबहुलं भूयात् इदं गेहं । सुसमृद्धं भूयात् इदं गेहं उन्नतस्थूनं गोबहुलं (किल वृद्धिः गवां पशूनां कदाचित् अस्मिन् गृहे मा विनश्यात्) । आनंदेन स्वामिनो [illegible]न जीव्यात् ता रात्रीः या जीवति । सर्वं यत् किंचित् उत्तमानाम् प्रकटं अहं इह आश[illegible]मि तद् वो भूयात् । एकस्य दशधाः दशस्य शतधाः शतस्य सहस्रधाः सह[illegible]ाः एवं वो भूयात् । अभीप्सितं यथा होर्म्मिज्दस्य अमिशास्पंतानां रोचते शी[illegible]र्थां प्रवृत्ततां संमिलिताश्च मुक्ता भवाम । दीर्घंच समनोर्थं [समयं] जी[illegible]

"अथ जमीयाद् इअथा आफ्रीनामि" [एवं भूयाद् यथा आशीर्वादयामि] ॥

NOTES.

1. नाम्ना &c.—This Sanskrit heading seems to me only a literal translation of a Pahlavi-Pâzend preface by Neriosengh, which I try to reproduce here as follows:—

Pahlavi:—Pavan shem va nérûk va ayyâbârîh i Auharmazd Khôḍâê mahest dânâk, khûp frajâm ye-hv-un-âḍ, frâj rôbashnîh va vâfrîgânîh i vêh dîn i mâzdayasnân, tan-durustîh va dérzîvashnîh i hamâk vêhân i vêhminashnân.

Den-a (denman) kôrâsak Perâmunyasht shem li Neriosengh bar-a (barman) i Dahaval min Pahlavîk zand ul Hindavîk hôzvân viḍârḍ hvâ-am (homanam) va min anâsân Pârsi varanihâ pavan varanihâ i Avastâk nipisht hvâam (homanam) pavan âsân âkâsîh i vêhân hâvishtân va ôstâḍân i râst-minashnân. Namâj ul vêhân i avijak-minishnân râst-hôzvânân râst-kunishnân.

Pâzend:—Pa nâm u nêrû u yârî i Hormazd khôdâê mehest dânâ, khub farjâm bâd, farâz-ravashnî vâfrîgânî i vêh dîn i mâzdayasnân, tandarustî u dêrzîvashnî i hamâ vêhân vêhminashnân.

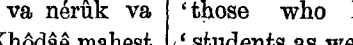
In napîk i Farâmûn-yasht nãm man Neriôsengh pôs i Dahaval ezh Pahlavî zand oi Hindavî zubân vazârd hôm, u ezh anâsân Pârsi varanhâ pa varanhâ i Avestâ nawisht hôm pa âsân âgâhî i vêhân hâvîshtân u ôstâḍân i râst-minashnân. Namâj oi vêhân i avezheh-minashnân râst-gavishnân râst-kuneshnân.

Varan, in Pah. & Pâz. means letter, character. Compare Sk. वर्ण.

This shows how much Nerioseng's Sanskrit writings are close and literal to Pahlavi-Pâzend writings in their syntax. Even in expressing his own thoughts in Sanskrit he imitates the style and syntax of Pahlavi-Pâzend.

1 *a*. शिष्यश्रोतृणां:—Not finding any variants of this word, I have retained it. But it may be corrected into शिक्षाश्रोतृणां 'those who learn,' or शिष्यश्रोत्रियाणां 'students as well as learned priests.'

2. अवस्ता &c.—This is Nerioseng's etymology of the word Avestâ,

3. Some MSS. of पेरामइंअस्ति give here first the Avesta alphabet in the old style  &c. and at once begin from *Ezh hamâ gunâh*–समस्तेभ्यः पापेभ्यः &c. of *Nirangi kusti bastan* or of the Khurshed Nyâesh including therein *Ashem Vohu*=पुण्यं संमृद्धि &c., and *yathâ ahû vairyo*–यथा स्वामिनः कामः &c. But I have restored the original order of succession of the Pahlavi Khordeh Avestâ by beginning the Sanskrit translations with Ashem Vohû, Ahunvar, and so on, as is done in K_1, K_2 and other MSS.

4. अशेमवोहू.—Originally Gâthic Avesta. The Sanskrit translation is correct as far as the Pahlavi rendering goes. But the same cannot be said of it as regards the original Avesta.

5. अहुनवर. Originally Gâthic Avesta.

6. कर्तुम् correctly कर्तव्यः or कर्तुम् युज्यते. Nerioseng very often uses the Sanskrit infinitive in तुम् as equivalent to Gujarati infinitive in વું.

7. अहुर्मज्दस्य रोचते=[अहुर्मज्दाय रोचते] the Gen. for the Dat.

8. किं विशिष्टात् पुण्यात् may perhaps mean "even though the meritorious deed may be howsoever unique, it is of no use unless ordained by Ahurmazda."(?)

9. दाति=[पारितोषिकदानम्] Reward.

10. ॥ ० ॥ The original of this para is Pazend.

10 *a*. मम मूलात् संति = u-*e-m bûn bûd ested* "which have taken root in me." Sinful as well as meritorious deeds are metaphorically likened in Zoroastrianism to trees growing in the soul of the doer to give at last their bitter or sweet fruits to him.

11. तिसृभिर्वाग्भिः=*pa sî gavashnî* "with the three solemn words (pledges), viz. *manasnî* thought, *gavashnî* speech, and *Kunashnî* action."

12. The original of paras १ and २ is simple and Gathic Avesta mixed.—यथा प्रकटकर्मिणाम् &c. Gâthic (Yasna L. ॥). प्रकृष्टत्तरः the verb भवेत् or भूयात् is to be supplied.

13. From तेन कामेन to the end, is taken from Yasna, Chapter XII. § 7, it being the last part of Zoroastrian confession of faith.— तेन कामेन should be तेन कामेन न्यायेनच, it being the translation of the original Avestâ words *tâvarenâchâ tkaeshâchâ* in Yasna XII. § 7.

14. मज्दइअस्नः = [मज्दपूजकः] Mazdaworshipper.

15. [दीनिम्] मज्दइअस्नीम् *i. e.*=मज्दपूजात्मकम् धर्मम् Mazdaworshipping Religion.

16. अप्रतिवादगुरुत्व = *apatkâr-radîh* absurd or unjust contest or controversy. °त्वे should be corrected into °त्वेन.

17. प्रतिवादगुरुत्व = *patkâr-radîh* right or just contest.

18. खुअएतुअदथ=Av. *khvaêtwadatha* Intermarriages among relations.

19. गाह [अथवा गेह] = [समय] time.

20. फ्रवराने = [अनेन पदेन आरभ्यमानो अवस्ताश्रुतीनां प्रारम्भे पठ्यमानोऽध्यायविशेषः] a particular chaptar, beginning with the word *Fravarânê*, at the commencement of several Avestic recitals.

21. मोइबद = [पारसीकधर्मगुरु] A Parsi priest.

22. भलापनापति = [भल्लासनापति ?] योध, रणकुशल, क्षत्रिय one skilled in throwing the lance, a warrior ? Pahlavi *ilpad* = pers. *ilbad*, chief of warriors (?).

23. The original of ॥ ० ॥ is Pâzend. —श्रोश=[देवताविशेष] a particular deity.

24. समस्तेभ्यः upto पश्चात्तापेन असि. See page २.

25. देव = [पारसीकभाषासु अपदेवता, नारकिकः आत्मा] an evil spirit.

26. किल मध्ये पापकर्मिणां ब्रवीमि = Pahlavi *aigh andar i salîtarân yemalelunam*, *i. e.* I openly declare my adherence to Mazda-worshipping religion and renouncement of all evil beings and things.

27. [अपरार्धरात्रसंध्याम्] corrected from अपरार्धसंध्याम्.

28. आराधनाय &c. are used in the sense of आराधयितुम् &c. severally. They have for their objects उषहिन, बेरज,& मान.

29. Note that in the place of उषहिन and her co-workers other Gâh's with their co-workers are named, each in the proper time.

30. अर्जही = [पृथिव्याः सप्तद्वीपेषु द्वीपो विशेषः] One of the seven regions of the earth.

31. योत, *i. e.* जोतर् = Sk. होतर्, the principal priest in a religious ceremony.

32. आदेशः कर्तुम्—correctly आदेशेन कर्तव्यम् or कर्तुम् युज्यते. कर्तुम् for कर्तव्यम् or करणीयम्. Compare note 6.

33. प्रहरक.—It must be noted once for all that Neriôseng uses the root हृ with प्र very often in the sense of guarding, protecting, which is the meaning here also. For आराधये there is no original Irânian text, either in Avestâ or Pahlavi.

34. From के मह्यं upto प्रकृष्टवाक् जरथुश्त्रस्य is the translation of the Gathic Avestâ beginning with *Ke'mnâ Mazdâ* (Yasna, Hâ XLVI, § 7).

35. आस्रोग = [दांभिक, छद्मक, विप्रतारक] hypocrite, deceiver.

36. मया सह द्वेषं दधाति literal rendering of Pahlavi *am kîn levat-a* (*levat-man*) *yakhsunéd*. Sk. मां द्वेष्टि would have been sufficient and idiomatic rendering, but Neriosing, as noted above, puts word for word without any regard to Sanskrit idioms.

37. ग्वह्मन = [अमरविशेष] a particular deity.

38. के should be ये; for the Pahlavi *mann* is 'who' relative, not interrogative.

39. From के विजयिता upto केभ्यश्चित् सर्वेभ्यः is the translation of the Gâthic stanza beginning with *K'e verethremjâ* (Yasna, Hâ 44 § 16).

40. Spiegel निग्रहं कुर्वंति which is not quite literal.

41. आस्वादयितारः = [संप्रापयितारः] causing to obtain. The Pahlavi *châshashnîh* and Gathic *Chîzhdî* are from Av. "chash" [चक्ष्] Persian *chashîdan*, *châshîdan* to taste; figuratively to get, to obtain, to teach, to learn &c.

42. गुस्तास्प = [राजविशेष] a particular king.

43. सओशिओस = [पारसीकमतेन आगामिनां त्रयाणां ईश्वरदूतानां अंतिमः] The last of the three future prophets expected by the Parsis.

43 *a*. The part shown by dots is not found in MSS.

44. स्पंदारमद = [अमरविशेषः पृथिव्याः अधिपतिः] a particular deity presiding over the earth.

45. इजिस्नि = [यज्ञ] sacrificial worship.

46. प्राण = [प्रभाव] power.

47-48-49. Construe all from अस्माकम् शुद्धयश्च upto the last आशीर्वादयामि. The dotted portion is not Avestâ but Pâzend, beginning with *Kerbâ Mozd*, and is not translated into Sanskrit, but is found in Gujerâti.—उपप्रवृत्तिः = [प्रवृत्तिः?] = Av. *dravatât*, Pahl. *durast-robashnîh* health.—बहराम इअज्द = [अमरविशेष] a particular deity.—एहि मे सहायतायै..... राजा. The words in this piece in the nominative, accusative, and genitive cases may be taken to mean the instrumental, meaning 'along with,' or in the sense of 'Thou who art the Lord of उत्साह, &c. The latter meaning is preferable because most of the original Avestic words in this part are in the genetive case.—ईअज्द = [अदृश्यमूर्ति] invisible holy spirit.—पक्षिणः &c. The original Pahl. word '*vâê*' has two meanings; (1) the atmospheric air, and (2) a bird. It would have been more appropriate if Neriosengh had adopted the first meaning.—सर्वस्य. The original Pahl. word is '*Dîgar*', a translation of the Av. '*Anyâish*' meaning 'other.' Hence it would be more appropriate to use अन्य and not सर्व. सर्वस्य ought to be अन्यस्य [= आहर्मनस्य].—शुभं चक्रं = Pahl. *Spâsh*, Pers. *sipeher* from Av. *thwâsha* space, Gr. *spheros*, the sphere of heaven. EMU$_4$ in Gujarati આકાશ.—संप्रामोतु for Av. *Jamyât*, Pahl. *yâmtund*, Pers. *rasâd*, May each of the above prayers be fulfilled! (*i. e.* May evry holy spirit come to my help!).

50. होषबाम = Av. *usi bâmya*, Pahl. *hôsh bam*, Pers. *bâmdâd* morning, dawn. This prayer is recited at dawn before the rising of the sun.

51. शस्त्रम् to be construed with अस्तु understood, though not strictly grammatical according to the original Avestâ text, which requires an infinitive.

52. माजन्दरदेश. Pers. *Mâzandarân*, probably the province where the worship of the Vedic god महेन्द्र. the great Indra, and his associates, the other Vedic gods, was most prevalent.

53. वृद्धिदानम् to be construed like शश्वम्. see note 51.

54. तिस्र according to the Avestâ the chief of all stars, and producer of rain.

55. स्पनामिनिउ Av. *Spenta Mainyu*, the Beneficent Spirit.

56. चक्रस्थिता = [जन्मकुण्डलीस्थिता ?] being in the horoscopic diagram, and therefore lasting for the whole life, not deserting ? The Avestic word is *râsentîm*, the Pahlavi *râsh-istashnîh* (=राशिस्थ) being in the zodiacal sign [from the birth, and therefore lasting for the whole life] ?

57. How Nerioseng gives this meaning to Avestâ *afrasdonghentîm* Pahl. *afrâj-sajashnih* (not going away, not forsaking), cannat be conceived.

58. दाति = [दान] gift.

59. एर्वद् = [पारसीकधर्मगुरु] a Parsi priest.

60. अमिशास्पित = [सप्तानां अमराणां वर्गविशेषः] a particular class of Gods. They are seven in all.

61. उत्तिष्ठामि, better उत्थापयामि I arouse, or उत्थित्वा स्थायिनो भवितुमिश्वरसंदेशं ददामि I bring the divine message to remain firm.

62. वीस = [कुटुम्ब अथवा गृहसमूह]. Nerioseng elsewhere explains वीस as पंचदशनरनारीयुग्म = a collection of fifteen couples of men and women.

63. जंद = [ग्राम]. Neriosengh explains it elsewhere as त्रिंशन्नरनारीयुग्म = a collection of thirty couples of men and women.

64. ग्रामेभ्यश्च — Thus Neriosengh. Better प्रदेशेभ्यश्च.

64 *a*. A. B. C. are extracts from Yasna, LII. 1–4, XLV. 4, and VIII. 5–8, respectively.

65. ॥ ० ॥ No manuscript gives the Sanskrit translation of this Pâzend beginning of the Nyâesh.

66. एकाभिलाषाः — Nerioseng takes the Avestâ to be "*ha-vara*" = Pahl. "*hamkâmagî*" and leaves out to translate the Avestâ "*hazaosha*" = Pahl. "*hamdôshishn*."

67. वृद्धयः— [फ्रवषि अथवा फ्रोहर इति संज्ञया विज्ञाताः स्त्रीरूपिण्यः शुभकार्याः परलोकीया विशेषाः] A particular class of feminine invisible good sprits, called in Avestâ Fravashi, in Pahlavi Frôhar.

68. रामो दीर्घं राजाः—[वायोर्देवताविशेषो मरुतामधिपतिः] a particular deity presiding on the air.

69. Compare Nîrange-Kusti-Bastan, page २.

70. ऊहेन Av. *anhuyâ*, Pahl. *ahûthâ*, with heart and soul, heartily, *i. e.* not by coertion and unwillingly. प्रज्ञान्वेषणेन with the searching of the full knowledge, प्रज्ञान्मेषेण with the intellect awake, *i. e.* knowingly and willingly.

71. सक्त = स्वाधीन attached to, in the possession of.

72. para ॥ ३ — ४ ॥ from yasna XI. 17–18 is originally in the Gâthic Avesta prose.

73. मिहिर [अथवा मिहर] = [देवताविशेष. Nerioseng मैत्रीपति] a particular deity corresponding to the Vedic deity मित्र.

74. गईओमर्द = [आदिपुरुष] the first man, Adam.

75. Quoted from the Gâthâs (yasna XXXIII, §10 c).

76. Quoted from yasna Haptanhâiti (yasna XXXVI. § 6.).

77. Quoted from the Gâthâs (yasna XLIII § 6a).

78. हंजमनिक = [समाजिक] one respected in any assembly.

79. बलीष्टभुजं, Pahl. *jikâr-bâjâe*, or *jiââr* or *zohar-ayâbârîh yedrunashnih*, these are the three Pahlavi renderings met with for the Avestâ *jaghâurvâoṇhem* which is obviously comparable with Sk. जागरूकम् awake, watchful, vigilant. Neriosengh seems to have given his rendering by the first of the three meanings, but it is certainly not quite correct rendering of the Avestâ word. I think, the Pahlavi translator has simply tried to transliterate *jaghâurvâoṇhem* conjecturally. Cf. note 128.

80. प्राददत् —Thus Neriosengh very often. More correctly it should be प्राददात् or rather प्रादधात्.

81. तिस्तर Pahl. *tîshtar*. Av. *tishtrya* a constellation said to cause rain at proper season.

82. वनंत् Pahl. *vanand*, Av. *vanant*, a particular star.

82 *a*. EMU2 in Gujerâti भलुं तारा चक्र the good stellar sphere. H_1, NM-RL_1, EMU_1, EMU4 in Gujerâti शोभतुं चक्र आपुणीह पाछुं वळी आवतुं, the beautiful (stellar) sphere which revolves by itself.

82 *b*. $NMRL_1$, EMU_1, EMU4 निर्वाण-ज्ञानिनी in Gujerâti निर्वाणज्ञाननी करणाहरी which gives the knowledge of salvation.

83. पंथानं अभिलाषिणं Pahl. *râs i shapîr rob-a* (*rabâ* ?) *robashnîh* (the good path of high ? going) ?, Av. *pathãm khvâstâitîm* (the self-stability of roads) (?) Gujerâti मार्ग रुडो मनोरथनु दणाहर, the good path which fulfils the desire. All the phrases of the four languages are difficult to explain.

84. सुवर्णमयं शस्त्रं Pahl. *zarînômand avzâr*, Av. *zarenumantem sûrem*.

85. सउकंतं गिरिं Pahl. *sokant koh*, Av. *saokant gairi*. The situation of this mountain is not certain.

86. From this para. to the end of the Nyâesh the original Irânian texts are common both to the Khurshed Nyâesh and the Khurshed Yasht.

86 *a*. परिवेष = Gujerâti પરીઆસ or પારીઆસ circle.

87. श्रियं—H, Gujerati શોભા=આબૂઆલું *i. e.* white light; EMU_2 Gujerâti (1) करण i. e. कीरण rays; (2) लक्ष्मी wealth ; (3) the good.

87*a*. सूर्यस्य [सूर्येण प्रेरिता] caused by the sun.

88. तडागादि EMU_1 Gujerati તલાવ સરોવર કિઆર પ્રમુખ=પાણી બાધાં *i. e.* of tanks, lakes, deep plots made in fields or gardens, and so on; bound or stagnant waters, which do not flow.

88 *a*. नो = न not.

89. In §§ 11–13 some of the natural phenomena of the effects of the sun's rays are spoken of in the religious style of old Avestic people.

90. Either यम् should be corrected into यत् or अस्ति should be erased. But it must be noted here that both the Pahlavi and consequently Neriosengh have misunderstood the Avesta "hakhedhra" which means friendship and not a friend.

91. प्राण — Pahl. *zohar*, *zôr*, Av. *zaothra* [= Sk. होत्र]. The Irânian words mean libation of certain holy liquid mixture prepared of milk, Hom-juice, pomegranate juice, and water with certain religious rites, and poured at the end of higher religious ceremonies, such as Izashni, Vendidâd &c. into a well, river, or other natural springs of fresh water. Why Neriosengh renders this word ' zor ' by Sk. प्राण in almost all places, is inexplicable. If I may be permitted to guess, I should say that perhaps Neriosengh originally wrote the word पान, a beverage, (cf. वीरपान the drink of warriors, taken for refreshment

or to elevate courage) which afterwards ignorant copyists corrupted into प्राण. For, down below he explains the same word जोर or ज्योर (*i. e.* Pahl. *zor*) by प्राणेन उदकसंभूतेन. Or, perhaps, Nerioseugh himself was wrong from the first, mistaking *zor* to mean 'strength, power, vitality (Persian *zor*)' and was rendering it by प्राण vital breath, as equivalent to Persian *dam*, which word is used in the sense of strength, power, both in Persian and Parsee Gujerâti.

92. होमवृक्ष [=सोमवल्ली] twigs of the Homa plant.

93. गवा [=गोसंबंधी पदार्थः गोपोदा इत्युच्यते पयो वा घृतं] bovine substance such as milk, ghee, &c. called "gâush hudhâo' in Avesta and "gôshôdâ" in Pahlavi-Pâzend.

94. बरस्मन [= पारसीककतिचिद्धर्मक्रियासु प्रयुक्तं वृक्षविशेषयष्टिकात्मकं धातुतारमयं वा सामग्र्यं विशेषं] a certain implement of certain Parsi religious ceremonies, consisting either of sticks of a certain tree or of metallic wires.

94 *a.* मांश्र [= मंत्र] Holy words.

95. ज्योर —see abve, note 91.

96. From ये up to अमिशास्पितान् is the translation of a Gâthic stanza named 'Yênghê hâtâm' from its first words. Its authorship is attributed to Zoroaster in Yasna, Chapter XXI.

97. From अस्माकं to the end, as in Srosh Bâj §5.

97 *a.* The first numbers from 4 to 9 refer to the Mâh Nyâesh, the second from 2 to 7 to the Mâh Yasht.

98. अवास्तरी literally (stars and planets) of north or beyond the zodiac, *i. e.* of the side of Ahriman and Dêvas; hence harmful to the good creation. They are withstood by the four opponents, Haptoiring &c., who are of the side of Ahuramazda.

99. This line is a quotation from the Gâthas (yasna, Hâ XLIV. § 3).

100. दामदाद् name of one of the 21 *nasks* or sacred books of Zoroastrianism. It is not now extant. दामदादेन should be corrected into दामदादे or दामादेन कर्तव्यः

101. नवनवतरो भवति *i. e.* when he shines every night.

102. पंचक.—The three *panchaks* are accordiug to some the first, the secoud and the third five days of the bright fortnight of the month; according to others the first, the third, and the fifth five days of the whole month. The former school ignores the dark-fortnight, the latter divides the whole month into six *panchaks*, each of five days, counting the first, the third, and the fifth as auspicious and the second, the fourth, and the sixth as inauspicious. The original Pahlavi commentator as well as Nerosengh seem to follow the latter school, since they use the adjective *shapîr* उत्तम. EMU_4, which is a MS. written by the late learned Dastur Darab Pahlan of Navsâri, contains a further comment in Gujerâti, made by that Dastur, wherein he states that by further independent researches of his own into Pahlavi books he has ascertained that "Antermâh" is the name of the New Moon, Purnamâh of the Full Moon, and "Visaptath" of the last day of the month which in India is called the Amávâsyâ. Opinions differ as to the interpretation of the last term.

103. अभ्रवंतम् —H_1 शुभ्रवंतम् "shining white" (?). For EMU_1 gives in Gujarâti उजलूं तेज. Cf. Persian "âbdâr."

104. उष्म—hot moisture (?). उस्र ray of light, a cow (?).

105. लक्ष्मीवंतम् —$NMRL_1$ in Gujerâti शोभावंतु splendid.

106. अईओदात—Pahl. *aêvokdâd*, Av. *aêvôdâta* the Only Created (primitive cow).

107. No MS. gives the Sanskrit translation of the §§ 10—12 beginning with "*Dasta amem*" &c. Darmesteter erroneously joins to this Mâh Nyâesh the Sanskrit translation of "*Us moi uzâreshwâ*" &c. which is really the beginning of the Atash Nyâesh.

108. ॥ १. २. ३. ॥ Gâthic stanzas from yasna XXXIII. §§12—14.

109. That is, may Good Mind inspire me !

110. शिष्यान् — As regards Zarathushtra, his disciples and followers; as regards any other supplicator, children, relatives, friends, &c.

111. That is, May the Zoroastrian religion be spread among all men of the earth, both with its internal and external tokens !

112. जरथुस्त्रो. This word in the mouth of Zoroaster, of course, applies to himself ; but in the mouth of any Zoroastrian, it must apply to the speaker. Cf. above HôshBâm § ४ C; yasnaVIII, §7; XI §15, &c.

113. Supply तां or तया understood and construe it with कर्मणि.

114. Countries inhabited by Irânians.

115. Pahlavi *Âthro-frâe*, the protecting fire of Athôrnáns or the priestly class, also called Âdar Khôrdâd (?). According to a Gujerâti comment in EMU_1 by this term the whole class of Athornâns is meant, and that the contest spoken of in the text was carried on by one of them.

116. The story of the contest of fire with Azhi-Dahâka (Zohâk) is related in the Zamyâd Yâsht, §§46-54.

117. श्रियाः or राजलक्ष्म्याः &c. is to be taken understood here. श्रियाः राज्ञः &c.

118. According to Bundahesh, chapter XII. § 26 the mount Asnavant is situated in Âzarbâijân.

119. According to Bundahesh, chapter XXII. § 2 *Chaêchast* is not a cave but a lake, the present lake Urumiah in Âzarbâijân.

120. Pahlavi *âthró-gôshasp*, the protecting fire of the Rathestars or the warrior class. According to the Gujerâti comment referred to above in note 115, this term represented the whole class of the Rathestârs, and that one of them had complained to Ahuramazda which is alluded to in the text. Where and when this took place is not mentioned.

121. Mount Rêvand is situated according to Bundehesh XII. 18, in Khurâsân.

122. *Âdarburjinmeher*, the protecting fire of the Vâstryosh or the agricultural class. According to the Gujerâti comment referred to above in note 115, it was one of the agriculturists who disputed with king Gûshtâsp which is alluded to in the text.

123. *Clean cloth, i. e.* who can afford to put on clean dress, being well off in life. A good certificate to the useful and noble profession of husbandry.

123*a*. Here the Sanskrit translation of seven Avestic words is missing.

124. Neriôsengh Izad was believed as the guardian of royal seeds to perpetuate the races of great and good kings.

124 *a*. These threefold numbers refer to three different editions of the Avesta

125. गोहस्तो —H_1 in Gujerâti explains it to be milk *i. e.* "gâush jivya" or "jivâm." EMU_1 explains it to mean अगर aloe-wood, which is hardly correct.

126. घंटाहस्तो —The Avestâ *Hâvana* means the mortar, not the bell. The metallic *hâvana* is sounded in the Yasna ceremony, while a bell is rung in the fire temple when the "Bôê" ceremony of the enshrined holy fire is performed. Hence the confounding of the mortar with the bell. But as Baresma is also one of the implements of worship alluded to here, and Baresma is never used in the "Bôê" ceremoney, it is safe to understand all the four things spoken of as the implements of the Yasna ceremony only.

127. सदाचारोपार्जित applies to all these materials.

128. See above note 79.

129. H_1 explains in Gujerâti —गृह =पुत्रपौत्रादिक sons, grandsons, &c. गृहतम =गोत्री relations, race. महागृह =ज्ञाति tribe, clan, caste.

130. Neriosengh seems to interpret this paragraph thus:—Of course I am unfit at present and even for ever to enter into paradise (on account of my habitual sins), yet do thou, O Fire, so that I may keep in check this my natural tendency to sin and become fit for heavenly reward and good name.

131. H_1 explains सहाज्यआहुति in Gujerâti by अगुरुनी आहुति oblation of aloe-wood.

132. Neriosengh uses मित्र a friend, in the masculine gender.

133. Neriosengh uses here the Vedic root दीधी in the sense of the Irânian root 'dî', 'dîdan' to see. Hence by correcting विदधितां into विदीधीतां we get the meaning निरीक्षितां well seen, well examined, *i. e.* free from moisture, insects, or impurities.

134. उरुअराम् *i. e.* the plant or tree called *hadhânaêpata* in the Avesta, and traditionally understood to be the pomegranate tree.

135. From here to the end is a Gâthic stanza quoted from yasna XXXIV § 4.

136. प्रापक fulfiling the desire.

137. मूषक remover.

138. अव्यापारिन् idle, and, therefore, devilish (?); according to Gujerâti अव्यापारिन् means the evil spirits.

139. That is, अशिक्षापण not teaching, अपालना not fostering, अरक्षा not protecting.

140. ज्ञानतया *i. e.* knowingly, not by ignorance.

141. A great criminal.

142. Recantation with atonement.

143. Thatis, one who does not try to undeceive himself of the delusions caused by the cunning of deceivers, but blindly follows them.

144. The Avestâ is vehrka, Pahlavi gurg, wolf.

145. Literally the Turks, the hereditary enemies of the Irânians.

146. There is no word for नः in the original Avestic text.

147. That is, asking boons from God.

148. As denoted above in note 33, the root प्र+हृ means in Neriosengh's writings, to guard; cf. Gujerâti પહરો ભરવો, પહારાગીર, &c.

149. साधक according to Gujerâti लाभनु साधनाहरु accomplisher of gain.

150. अइविअंघनी (Avestâ *aiwyâonhana*) the sacred girdle of the Parsis, called also *kusti*.

151. नो repeated for emphasis.

152. The subject of प्रतिकुर्वंति they accept, they undertake, are all the weapons in the instrumental case instead of the nominative.

153. Correctly तस्.

154. जीवनी life, a term equivalent to जीव, जीवित &c.

155. A particular province of ancient Irân.

156. This river flows through Erânvêj.

157. The watery moisture and cooling in nature, personified as a goddess.

157*a*. Avestâ *'dahma'*, a pious religious Zoroastrian, and Pahlavi *'Âfrangân'* blessings.

158. As wide as the earth, as long as rivers, as high as the sun.

159. Avesta *asrushti* unlawful disobedience.

160. Polite, civil, peaceful, gentlemanly.

161. द्रूजि (द्रूयि) Avestâ *'druj'* unrighteousness, unholiness, untruth.

162. ता: referring to इजिस्ति, आहुति, &c., object of दधतु whose subject is Amshâspands. Root धा to make. दीर्घ for a long time.

163. लक्ष्मीमूर्ति the invisible heavenly holy spirit *'Ashishvangh Yazad'*.

164. Root प्र+हृ to guard. See above note 33.

165. Worshippers of evil spirits.

166. नास्तिकता =annihilation, annulment.

167. From सुमतानां upto उत्तमो ना भवामि is a quotation from Yasnâ Haptanghâiti (Yasnâ XXXV, § 2). It is to be repeated twice.

168. तन्वलय name of a measure of sin, also called Tanâfûr.

169. आफ्रंगान blessings, अर्दाफ्रउअस guardian spirits of the holy.

170. The last day of the year.

171. The nineteenth day of every month.

172. The anniversary of death.

173. गहंबार season festival, आफ्रंगान blessings.

174. गुरुतायै = गुरुभ्य: abstract for concrete.

175. Neriosengh seems to understand by the Avestâ *'hurayâo'* "good thing"; *'hu'* =सु good; aud *'rayâo'* = राय: wealth (!)

176. It must not be left unmentioned that both the Pahlavi as well as the Sanskrit translators have rendered here the Avestâ text *"Stryômayâo pârendîsh upavâzo"* quite erroneously. These three words should have been rendered somewhat in the sense of स्ति-हिर-मूल्यं धनमुपावह "Bring near (*i. e.* give) thou money of the value of (certain) *'asters'* (*stryo* =Persian *aster*, *mayâo* =Persian *mâyeh*, and *pârendîsh* =Persian *pûl* money; cf. Sîrôzâh 25.). This sentence in the original Avestâ speaks of another alternative, and should, therefore, be not mixed with the preceding sentence.

177. A quotation from Yasnâ Haptanghâiti (Yasnâ XXXV. § 5).

178. Midspring.

178*a*. The second month of the Parsi year.

179. Name the of fifteenth day of the Parsi months.

180. The eleventh day of the Parsi months.

181. Neriosengh seems here to sanskritize the Irânian root *sach* (Persian *sâkhtan*) to make, to prepare; or perhaps he has in mind the idea of the Sanskrit word सज्ज made ready, prepared.

182. हादुक्त name of one of the 21 *nasks* or sacred books of the Parsis. It is now not extant.

183. संतिष्ठतां and येषां go with नराणां, and एकस्य goes with पुण्यस्य.

184. स्तहिर (Pahlavi '*ster*', Pers. *aster*) name of a coin as well as a weight.

185. Avestâ '*maidhyôishema*' mid-summer.

186. *Tîr* is the fourth month of the Parsi year.

187. The harvest season; the beginning of autumn.

188. Name of the sixth month of the Parsi year.

189. Name of the thirtieth day of the Parsi months.

190. Name of the twentysixth day of the Parsi months.

191. हृदयदिव्य Ordeal or Oath of the heart; *i. e.* even solemn and sincere oath.

192. अस्तिहिर the same as स्तिहिर; see above note 184.

193. The end of the warm season (Rapithwina) of the Parsi year.

194. The seventh month of the Parsi year.

195. mid-winter.

196. The tenth month of the Parsi year.

197. Name of the twentieth day of the Parsi months.

198. Name of the sixteenth day of the Parsi months.

199. Here Neriosengh seems to understand by the Avesta *Kaṇhâoschit* defraying the expenses of a thousand marriages of virgin girls, since to marry spinsters is considered a great meritorious deed in Zoroastrian religion. We ordinarily call it कन्यादाननुं पुण्य the merit of giving a girl in marriage. But it must be said that Neriosengh is not right here. For the original Avesta text, *Kaṇhâoschit*, and its Pahlavi explanation beginning with "*Sarḍak i gôspandân*" &c. mean simply a collective herd of each of the above-mentioned small and large cattle; *i. e.* a thousand ewes, a thousand cows, a thousand mares, and a thousand dromedaries, all making one herd of cattle.

200. The last day of the Parsi year.

201. That is, I finished the work of creation.

202. The first of the five intercalary days at the end of the Parsi year.

203. Called in Pahlavî-Pâzend "*Nirang i Boé-dâdan.*" It is wholly in the Pâzend language. Some MSS. call it निरंगपेरोज बाद from the first word of the prayer. It is also recited as the preface of every Afringân.

204. Neriosengh very often uses मंत्र in the masculine gender.

205. That is, let every kind of fire in the whole world be propitiated.

206. That is, in the local town wherein these prayers are being recited. In the original Pâzend it is directed in the rubric to speak the name of the town "vahmân" or *falân*, so and so.

207. The sense is, perhaps this:— In order to accomplish the object (which I have, *viz.* the invocation here) of the same who has the honour of being the guest of to day, I have performed the sacrifice, &c. &c.— ईजिस्नी superior worship with Hom, Baresma, &c., द्रून middle worship with sacred unleavened bread, मिअज्द inferior worship with fruit &c.

207*a*. युगपद्. This is a correction, ventured upon by me, on the strength of the original Pahlavi which is '*aêvak-radîhâ*' all at once, all taken together; *viz.* Isazhne, Darûn and myazd.

208. In the original Pazend this is spoken of the Fravashis of the holy, not of Ahuramazda only.

209. That is, each Fravashi severally be the one who has accepted the

Myazd &c., (प्रतिकृता in the sense of प्रतिकृतवती ?).

210. That is, though the Myazd be performed with a single man as the second (*i. e.* the Râspi or the co-adjutor) yet may it be accepted as performed with a thousand co-adjutors.

211. In the original Pâzend Nirang a series of the names of ancient Iranian saints as well as modern most worthy Zoroastrians is cited in the form of this particular sentence, but none of them appears in all MSS. having Sanskrit translation.

212. अस्मिन् कर्तव्ये is an erroneous rendering of pahlavi *'aêvakradihâ.'* It ought to be युगपद्. See note 207*a*.

213. So in Gujerâti ચોથું, દસમું, but માસીસો *i. e.* માસ દિવસ and વર્ષી (*i. e.* वार्षिकी).

214. Neriosengh seems to take the initial अ of अपत्य as the negative of पत्य.

215. विस is rendered into Gujerâti in H_1 and EMU_1 by ટોલી a company, a tribe.

216. जंद is rendered into Gujerati H_1 and EMU_1 by પાડ (?) neighbours? cf. પાડ પડોસી.

217. Agriculturist; cf. Gujerati કૃણબી.

218. All MSS. omit to mention this place here in Sanskrit, though it stands in the original Pâzend. I have, therefore, inserted it. *'var-e jam-kard'* is the Avestic *'vara yimôkereta,'* the colonial settlement of Jamshed.

219. All MSS. except K_4, have their Sanskrit texts here corrupt and unintelligible. They abruptly end the *'Dhup Nirang'* with the word सीमा. I have, however, tried to construct by the help of K_4 and the Gujerâti renderings in H_1 and EMU_1 the Sanskrit text as nearly correct as possible. The Gujerati text is as follows:—જંબુદ્વીપ તેહમાહિ સાતસિહ યોઅણ ત્રિન્દજ ઇસિનામિ ગંજમાંત્ર પર્વત ઉપરિ લુમાડ ઉપરિ માંત્રવાણીનું નિધાન ભંડાર સ્વામીતણુ છઇ જંબુદ્વીપનઇ ઉત્તરતિ પાસઇ ક્ષીર (H_1 દ્વાક્ષીર) સમુદ્રનઇ તડિ ॥

220. According to Zoroastrian casuistry there are certain sins whose *weight* (*i. e.* greatness in the estimation of the Balance of *Rashnu Râst*) remains the same ; while there are others which if not atoned for very soon in this life, increase in greatness, and consequently their atonement or punishment becomes greater or heavier.

221. अन्यत् here is equivalent to અને 'and.'

222. जिह्वाच्छेद (?) oblique cut (?), *i. e.* opening (?). The Gujerâti translation has છેદભેદ.

223. These are the numbers of *Kardâs* or chapters.

224. ऊह is merely a transcription of Avestâ *anhuyâ*, Pahlavi *akho*, full consciousness, *i. e.* freedom from deception, intoxication, hallucination, or any other obscuration of the faculty of intelligence.

225. The etymology of the Pahlavi-Pâzend word *Sipâs* (thanks giving) is understood by the early Parsi priests of India in a peculiar sense, which may be seen from the following Gujerâti extract from $NMRL_1$ H_1 in this place:—શુભ ભલા ધર્મકાર્યતણા સૂજણહાર નીપજવણહાર સ્વામી મહાજ્ઞાની સર્વજ્ઞતણા આરાધનતણુ વિષયઇ હું દિનમેક (?) સદા સર્વદા ત્રિકાલ નમસ્કાર સ્તુતિ त्रिधा ત્રિહું પ્રકાર પ્રહરકુ કરણહારૂ અવસર જલવણહાર હઉં કિલ સાચિ શુભ ભલા ધર્મકાર્ય પુહતા હુઆં મને વચને કર્તવ્યે કરી ત્રિહું પ્રકારે પ્રહરઉં પહરઉં કરૂં આરાધનાતણુ પહર પ્રહર અવસર જલવું ઇ ત્રિકાલ દિઇન દેવું જે કોઇ ત્રિકાલ ન જળવે તહરહિ સ્વર્ગ નહી તેહ નરકીહ તેહ ગદ્દભ શ્વાન ॥

"I should be always three times a day a timely watcher and observer of the three-fold three-kind salutation and praise regarding the worship of the

Omniscient, Most Wise Lord, the Producer, and the Creator of the sacred auspicious and good religious deeds. That is to say, I should truly watch at proper times, with the three ways of mind, word, and deeds, the auspicious good religious duties that are obligatory on me. I must observe the watches appointed for worship. These duties must be discharged three times. One who does dot observe them three times shall not get heaven. That person shall go to hell. That person is an ass, a dog (*i. e.* like a foolish dumb animal)."

226. That is, I believe in and put into practice the religion sent by Hormazd, the morality taught by Zoroaster, and the meritorious deeds enjoined by the ancient Iranians.

227. Better **तथैव** 'similarly.'

228. Sins (*gunâh* **पाप**) as well as virtues or meritorious deeds (*kerfeh* **पुण्य**) are conceived in Zoroastrianism as plants taking root in human nature, which though insignificantly small in the beginning gradually grow and increase enormously. Therefore it is necessary to nip all sins in the bud and foster all virtues however small.

229. **भलापन** (H_1 Gujerati ભલાવણ શીખામણ cf. ગુ. ભલામણ) recommendation, charge. **निरोप** (H_1 Gujerati કહેનુ *i. e.* કેણ્ message. **अनिरोप** not observing the promise given to a departed person (?). EMU_4 **भलापनानिरोप** = Gujerâti ભલામણ-ભાવણકનુ (?)).

230. **वेचयति** 'he sells.' This is purely a Gujerâti verb વેચે turned into wrong Sanskrit.

231. **यत्ततत्तया** a quaint Sanskrit formation, answering Pahlavi adverbial formation "*and-chand-ihâ*" as much, so much as!

232. Probably **त्रिरात्राद् दशांतराले** in the interval of from three to ten nights.

233. Ought to be **छेदश्च** or **छेदनं च.**

234. The seven criminal offences spoken of as **मूलपदानि पापानि** are called in Pahlavi "*Pâyîk vinâs*" and in Pâzend "*Pâyeh gunâh.*" They are the same which are described in the fourth Fargard of the Vendidâd. Their names are as follows :—

	Avestâ.	Pahlavi.	Pâzend.	Meaning.
1.	Âgereptem.	Âgiraft.	Âgereft.	Menaces.
2.	Avaoirishta.	Avorasht.	Avâvarasht.	Assaults.
3.	Aredush.	Ardush.	Ardush.	Blows.
4.	Khvara.	Khur.	Khur.	Wounds.
5.	Tachat-vohuna Khvara.	Bâjâe.	Bâjâe.	Wounds causing blood to flow.
6.	Astobidh.	Iyât.	Iyât.	Broken bones.
7.	Tanuperetha.	Tanâfuhar.	Tanâfur.	Manslaughter.

It appears from the above list that "*tachat-vôhunîm khvarem*" was known in the later languages as "*Bâjâe.*" But the term must have come into vogue through a misreading of Pahlavi "*tâjâe*" into "*bâjâe*" and then this mistake naturally led to the idea of cutting the hand, "*bâjâe*" meaning in Pahlavi the arm. Similarly "*Iyât*" must have been "*Asto-bidhem*" a misreading of the first part of the Avesta. *Khvarem* is known in Pah. and Pâz. as *khur.* "*Tanvalgân*" Pâzend reading of Pahlavi "*tanâpuhargân*" which in Avestâ is "*tenuperetha.*" From these and other similar instances the conclusion is irresistible that ac-

curate study of Iranian languages amongst the Parsi priesthood must have been wanting even in remote centuries.

234*a*. Pahlavi "*Âharmôgîh*" from Avestâ "*ashemaogha*" a heretic, a deceiver, a hyprocrite.

235. Avestá "*Ashemaogha*" Pahlavi "*Aharmog*"a heretic.

236. नसा a dead body.

237. अग्दीन a person of evil religion. Hence the sin of submitting one's own body to a person of evil religion. But H_1 in Gujeráti renders it આપણા શરીર રહિ અગ્નિદાયુ કરવું the sin of cauterizing one's own body, which is erroneous.

238. That is, by castrating or otherwise incapacitating male or female children or men to make them incapable of begetting offsprings.

239. H_1 in Gujeráti simply restricts it to યુવાન સ્ત્રી 'youthful woman.'

240. In nearly all Irânian writings "*gunâh i ruâni*" and "*gunâh i hamimâlân*" are considered as sins which cannot be atoned for by any means, except by making due restitutions to the party offended and thereby procuring pardon from him or her; *e. g.* committing adultery with some one's wife, misappropriation of some one's property, false accusation on some one, and so on. But Neriosengh here understands by "*gunâh i ruâni*," the sin of copulating with dumb animals, which is doubtful at least regarding its etymology; the more so because that heinous sin is called in Irânian languages "*satormarzi*."

241. The sense of this paragraph of Neriosengh is not clear to me.

242. पुलशहोद orफुलशहोद. It does not appear clearly that Neriosengh derives this word from "*pûl*", the bridge (of Chinvad) or "ful" akin to Gujérâti ભુલ "forgetting." I humbly conjecture that he may have been misled by the original Pâzend decipherers of Pahlavi who may have deciphered the Pahlavi *anâpuhargân* (Avestâ "*anâperetha*" *shkyaothna*) inatonable crime, in some wrong way.

243. That is, the increased (amount) of sins which (after having been committed, if not atoned for) cause themselves to grow with daily growth (somewhat in the manner of a growing tree or of the compound interest of money deposited with a bank).

244. Ahriman, Satan.

245. The sacred implements of holy worship, such as the sacred fire, the sacred bundle of twigs or of metallic wires, and the Hôm juice.

246. The Gujeráti translator understands by these the congregation assembled at the time.

247. अधिष्ठायक = स्वामिन् lord, master, guardian.

248. One's own near relations.

249. One's own compatriots.

250. Copartners.

251. Neighbours.

252. Fellow citizens.

253. I think this refers to the "*Nirang i âb tâkhtan*" *i. e.* the Avesta formulæ to be recited after passing urine or answering the call of nature. अंचन bending, curving, refers to the prohibition of making water in a standing posture (see Vandidâd, Fargard XVIII§§ 40—43).—It must be mentioned here that the Gujeráti translator has been misled in understanding it to mean reciting the Avesta "with mind," probably by the faulty Pâzend reading of "*pa cha manashna*" which ought to be "*pa cha anjashna*."

254. गहंबार, season festivals. They are six in the year. "महलपक्ष (Pahlavi-Pazend *Fravardîgân*) the annual festival of the Fravashis of the holy. होमद्रून a certain ceremony. These technical terms are rendered in H_1 *seconda*

manu thus: ગહુંબાર અનિ મહલપક્ષ દશ દિવસ નઓરોજ અનિ હોમ અનિ ફ્રૂન. Similarly $NMRL_1$.

255. निश्चलं पुण्यं. This is Neriosengh's rendering of the original Pâzend *"hoshfrîd"* (Pahlavi *Ostofrîd,* Avestâ *Use-friti*) a particular ceremony.

256. The festival celebrating the advent of the warm season on the first day of the Zoroastrian year. H_1 and $NMRL_3$ render in *Sanskrit* रपिथ्विन गाहे प्रथमा and in Gujerâti રપિથ્વિન ગાથા (!) પહિલી. K_4, $NMRL_1$ translate in Sanskrit रपिथ्विनगाथा प्रथमा (?).

257. मुद्रा here means the Kusti, the sacred girdle of the Pârsis.

258. शीवी (Pahlavi *Shavîk*) the sacred white shirt with the *garebân* collar mark of the Parsis.

259. अइविअंघान (or अइविआंघनि) here means the Kusti.

259*a*. Is चलय some kind of shoe ?

260. बाज or ग्वाज (Pahlavi-Pâzend *"vâj"*). The state of keeping silence or speaking with closed lips while eating, discharging urine, or performing certain religious ceremonies.

261. Highway robbery. H_1, $NMRL_1$ "Abortion" which is certainly incorrect, though the Pahlavi supports it.

262. Pahlavi *"Shivan u mûyeh"*, Pâzend *Shîn Môî,"* Persion *"Mûyeh"*, excessive lamentations with weeping, beating the breast, and tearing the hair.

263. बुधुषणं (K_4 बधुषणं H_1 K_1 बुधपुण्यं) is rendered in H_1 Gujeráti બુધૂખણ્ "beating with clubs." Compare Gujerâti "બુધાં મારવાં" to beat with clubs; "માર બુધું ને કર બુધું" &c.

264. According to Pahlavi traditions at the time of the final Resurrection of all there will be a great final punishment to all the souls of sinners in hell for three nights, each night as long as fifty seven years, in order to purify them all.

265. From this place to the end the Sanskrit translation is omitted in all MSS. except H_1, K_3, K_4.

266. This information is given in H_1, $NMRL_3$. The copyist's grammatical error has been corrected in brackets. EMU_1, EMU_2 give the heading as आशीर्वाद संस्कृतनु अवस्तार्थः लिखितं, SDB आशीर्वाद हीन्दीमां लषि [लखि] सि ; EMU_5 in Persian as follows :—

این آفرین از زبان فرس و دری بزبان
هندی پیش آن ویهان بزرگان پیشین پرداخت
کرد چرا که در هندوستان رای هندي را
بایبان هندی برای معلوم ساختن راه رسم
عقد بستن بهدینان عیان ساخت این
مذ کورات هندی آفرین مختصر میکنم چرا
که این حقیقت قوم زر تشتریانرا معلوم است

EMU_8 आशीरवाद हींदवी तणां लखीशि ; K5 हिंदवी आशीरवाद तणां अर्थ लखीसि ; EMU_9 आशीर्वाद संशकरतनां जंदे लखेआ छे ; EMU_6, EMU_7 आशीरवाद संस्कृतनुं लखीसि.—पहमानी (Pahlavi *Pêmânîh*] means "contract," "Solemn promise."

267. The words enclosed in the last brackets stand for the original Pâzend "sad o panjâh sâl."

268. Most of the MSS. give here the dates of their copy; *e. g.* H_1 Pâzend "hafsad hashtâd chihâr" (*i. e.* A. Y. 784), corresponding to चतुर्दशशतेषु संवत्सर..... ... ; EMU_{12} "yak hazâr yak sad bîst o yak" = सप्तदशशतेषु संवत् १८०८ (?!); K_6 "yak hazâr chahal yak= संवत् १७५५; EMU_1 "yak hazâr bist o Chihâr" =संवत् १७११; K_1 चतुर्दशशतेषु; EMU_5 संवत् १७ अमुक वर्षे ; TDa_1 पंचदशशतेषु ; EMU_6, EMU_7, EMU_{10} सप्तदशशतेषु ; K_5 संवत् १७१० ; SDB अष्टदशशतेषु संवत् १८ जे हुइ ते उन्नावर्षे ; EMU_9 with the Avesta character "samvat 8rekhû sapta dasa satêkhû samvat satar sê satotarâ (*i. e.*

૧૭૭૭) varkhē Hormezd rozē spendârmad masē Shrî Sûhâlî bandarê; NMRL$_3$ अशटदश सतेषु संवत १८ .....

269-269*a*. The Gujerâti પ્રાઇ આદિ પિહલું ઈઅજદગર્દ સહિરીઆર તીણિ સમઇ પહિલવી પદમાંની માહિ સુવર્ણાદિ બિ હુન્નર દીનાર જર નસાહરી સમુચ્ચય પૂર્વાચાર્યિ પદમાની આશીરવાદમાંહિ કહિઆ અછિ તી તહો સર્વ પતિ ગુરૂ અતીત આગલિ કહિઆ છે.

270. The Gujerati: રિતવણ કામ unlawful amour.

271. The Gujerati: કોઇતણી લક્ષ્મી હઠુ અથવા પ્રાણુતુ (*i. e.* by force, Persian *ba zor*) અથવા છલ છદ્મતુ મ લેસ.

272. The Gujrâti: અનેરા પુરૂષતણી સ્ત્રી અથવા ભર્તા રહીત નારી રહઇ કામાર્થ તણઇ વિષઇ મુ હુઉ.

273. EMU$_1$ in Gujerâti चतुष्पदजीवधन the wealth of quadrupeds.

274. EMU$_1$ in Gujerâti कर्णाक्षिनासिकास्वादिकान आदि देईने अने आंखे अने नासिका अने जिव्हा सदा उत्तम श्रुति नो देहणार गोश.

275. वङ्हु-तू-ते &c. तू-तुम्-तत् &c. जम्यात् वो &c, and मा मे &c. are Avestic quotations from Yasna, LIX. 30.

276. Except § 32, all the Sanskrit paras from 23 to the end of the whole *Ashirvâd* not having been found in the MSS. I have ventured to translate them from the original Avesta and Pahlavi-Pâzend, and have accordingly put them into angular brackets.

277. This is the Sanskrit rendering of *Ahmâi Raêscha*, a well-known Avestic formula of blessing.

278. This rendering of the Sîroza is not extant in the MSS. used by me. Only one copy of it, somewhat incorrect, in the form of a tract was latterly provided to me. This seems to be the attempt of some unknown incompetent person other than Neriosengh. Finding it, however, not altogether unfit for our Collection, I have inserted it here. Some of its inaccuracies I have left untouched.

279. The translator seems not to have understood both the originals, Avesta and Pahlavi, here as well as in the following No. 3.

280. Not quite correct rendering.

281. Very conjectural.

281*a*. Pahlavi *Aêvôdât* Avesta *Aêvôdâta*, the sole-created primeval Bull.

282. No 17 Srosh and No 19 Farvardin are always omitted in reciting the Sîroza in the original Avesta. Hence their omission here also.

283. See Note 282.

284. The original Avestic *Vayu* (Sk. वायु) air, atmosphere, and *Vaê* or *Vîs* (Sk: वि or वी, Lat. *avis*) a bird, are two different words. The Pahlavi rendering of both is similar, *i. e. Vâê*. This has misled Neriosang and others to confound "air" with "bird." The birds are understood by him in the restricted sense of "carnivorous birds," such as vultures, kites, and others, fitly called Nature's scavengers, as they clear and purify the earth by devouring dead carcases. See Note 47-48-49. This is one of the examples of one inaccuracy leading to others.

285. This Sanskrit rendering of the *Shrosh Yashat i Hâdôkht* is found only in one MS. It seems to be the attempt of some unknown incompetent person, not Nerioseng himself; for it betrays in many places gross ignorance of Avesta, Pahlavi, and Sanskrit. I have, however, given it a place here without making many corrections, simply to preserve it, though imperfect and incorrect.

286. The Avestâ *Kayadha* is rendered in Pahlavi by *Kâstâr* decreaser, destroyer, which the Sanskrit translator has misread and misunderstood as *Kishtâr* a cultivator, and so he has rendered it by बीजोप्त one who has sown the seed.

287. Avesta *hû-frâshmo-dâiti*, the sunset.

288. *Nirang* means a holy spell for exorcising evil spirits, curing diseases, giving extraordinary or supernatural powers, and for many other uses. There are many of them to be found in old Parsi MSS. Now a days they have become almost obsolete among the Parsis. Five of them having been found in some MSS. with Sanskrit superscriptions and rubrics, I have inserted them here.

289. The meaning of लागनि is not clear. Some MSS. have used this word in Gujerâti as लाग खांडवानी, which is equally obscure.

289*a*. दुष्टकुक्षि (Gujerati દુખ કુખે?) pain in the belly. Or perhaps दुष्टकुष्ठ bad leprosy (Gujerati કોહોડ).

290. नावर or नोनावर means the ceremony of the initiation of a youth into the craft of priesthood.

291. क्नूमन् or क्शुमन् means the principal Avestic formula to be recited in a ceremony describing the name with or without the qualifications of a spiritual being or beings in whose special honor the ceremony is being performed.

291*a*. ताय Pahlavi *tâi* or *tâg*, a twig or a metalic wire, allowed as a substitute for the twig.

292. आत्रवक्ष or आतरवक्ष or आतरवक्षीय (literally the fire-kindler) means the associate priest whose special function is to tend the fire, besides performing other duties and reciting certain portions of the whole recitation in a ceremony.

292*a*. हाय, Pahlavi "*hât*" Avesta "*hâiti*" a section, a chapter.

293. नीरंग here means ceremony.

294. Nerioseng uses भस्मन् both in neuter and masculine genders. This is the description of a certain ceremony performed on the sacred fire of Atash-Behrâm.

294*a*. पोषणं This is a curious mixing of Iranion *Poshîdan* to cover, with the Sanskrit termination अन. The meaning is to cover the fire with ashes so that it may not be extinguished by exposure.

295. Pâhlavi "*pâdyâw*", Persian "*pâdyâb*", washing the face, hands and feet, followed by the ceremony of untying and retying the Kusti, *i. e.* the sacred girdle.

Pâdyâw is perhaps used here in the sense of ceremonially washing and consecrating the *Khûân*, the stone table with the lower part of the *âtosht* or the fire-vase.—It must be said that the description of the ceremony, as noted down here in Sanskrit, is very brief and imperfect. In some MSS. it is found written with fuller details in Gujerâti.

296. This is a curious mixture of Gujerâti and Sanskrit. Such sort of writing is some times met with in the MSS. examined by me. एर्वद रहे means "the priest should stay." एर्वदेन would have sufficed here, construing एर्वदेन अपसारणीयं.

297. अपसारयतां while removing. अपसारयतां = Gujerâti ઓસારતા. What to call this word? Sanskritised Gujerâti or Gujerâticised Sanskrit!

298. *Boe* (Avestâ *baoidhi*, Pahlavi-Pâzend and Persian "bôe," fragrant fuel, such as sandalwood, frankincense, aloe-wood, &c.

299. This is a beautiful composition, partly in Pâzend and partly in Avesta language. Its last paragraph begins with *Chithrem buyât ahmya nmânê* &c. (प्रकटं भूयात् इदं गेहं &c.), from which this benedictory piece is also headed in some MSS. as *Âfrîn-e-Chithrem buyâd*. The Sanskrit translation is met with in only a few MSS. The whole of it is nearly correct. It must either be the work of Nerioseng himself or of some other competent person.

ERRATA.

PREFACE AND INTRODUCTION.

Page.	Line.	Incorrect.	Correct.
I	36	*Prakâsh*	*Prakâsha.*
,,	37	Chandâ	Châdâ.
III	23	Grammar and Syntax	grammar and syntax.
IV	8	is rendered	he renders.
,,	39	Grammar	grammar.
V	18	*Nîrang-e-Kusti*	*Nîrang-e Kusti.*
VI	3	the Kings	Kings.
VII	13	Ceremony	Ceremony.
,,	24	*Ârdâ*	*Ardâ.*
VIII	26	*boe*	*boê.*
X	45	*Nyâish*, with	Nyâish with.
XIV	13	ভাগ	ভাগ (?)
,,	21	mouth;	mouth,
XV	16-17	"1000 and... .... is later than A. Y. 1000.	"1000 and so and so," from this it appears that the MS. is later than A. Y. 1000. Afrîn-e Rapi. thvîn;
XVIII	18	*Sadîk*	*Saḍîk.*
,,	31	Gôbrû	Gôbrû. [Gayômard?]
XVIII	38	*av*	*âv.*
,,	39	Atash	Âtash.
,,	48	thet hirty	the thirty.
XX	24	Âftasa	Âtash.
,,	46	Nîrangestân	Nîrangistân.
XXI	12	१४१५.	१४१५.
,,	28	vehiclle	vehicle.
XXII	1	Mâa	Mâh.
,,	2	Âshîrvâdh	Âshîrvâd.
XXIV	11	पदत्रवान्	पदत्रवान् पक्षवान्.

TEXT.

Page.	Line.	Incorrect.	Correct.
१	११	संधेन	संधेन.
५	३१	प्रकृष्टावाक	Some MSS. प्रकृष्टावाक
६	१	श्राशस्य	श्रोशस्य
७	२	आहर्मने	(आहर्मने)
९	१७	अस्ति	अस्ति
११	१५	शून्यचारिणो	शून्यचारिणः
१२	३	स्वीयं आत्मानं ३	स्वीयं ३ आत्मानं
१२	३०	इजिस्प्रिया	इजिस्निया
१३	३२	forgotton	forgotten
२०	२४	द्वादश	द्वादशः
२१	११	189	139
२१	२२	०वहृभ्यः	०वहृद्भ्यः
२१	२४	अस्मि-	अस्मि
२१	३०	NMRL	$NMRL_1$
२१	३१	लिक०	क्रिल०
२३	१	नरस्य	नरस्ये
२३	२३	157	157*a*
२३	३१	एरांग्येज	एरांग्वेज
२४	३४	Is it	Is
२६	४	०तमाय	[०तमाय]
३०	२४	अमिअज्दमतो	०मतः
३१	१०	,,	,,
३१	२९	,,	,,
३७	१२	यदिनसा	यदिनसा 236
३७	१३	स्वर्गीभूतस्य 236	स्वर्गीभूतस्य
३७	१९	[समुत्खत्रायति?]	[समुत्खनयति?]
३६	३२	NMRL,	$NMRL_1$
३८	३३	,,	,,
३८	३४	,,	,,
३८	,,	,,	,,
४१	३	तद्	तद्
४१	७	पुण्यम्	पुण्यम् 255
४१	८	उच्यते 255	उच्यते
४४	२	प्राक्	प्राक्
४४	३३	[एकमत्वेन]	[ऐकमत्येन]

age.	Line.	Incorrect.	Correct.
४४	३७	SDB,	SDB
४५	५	सत्यवाकू	सत्यवाक्
४५	१७	०वाकू	०वाक्
४७	१	सदोद्योतं	सदोद्द्योतं
४८	२८	वर्षेः	वर्षेः
४९	२४	277*a*	281*a*
४९	२७	अन्यत् 281	अन्यत्

Page.	Line.	Incorrect.	Correct.
५१	७	सुवणाम	सुवर्णाम
५१	१५	सुवणाम	सुवर्णाम
५३	२४	वाद्।	वाद"।
५५	४	निरंग	नीरंग
५५	१२	291*b*	292*a*
५७	५	[:अहुर्यज्दस्य]	[:अहुर्मज्दस्य]
५७	५	( )	[ ]

NOTES.

Page.	Line	Incorrect.	Correct.
1	9	Avesta,	Avesta.
2	2	para	para.
2	2	,,	,,
3	25	संप्रापथितारः	संप्रापयितारः
4	8	तिस्त्र	तिद्त्र
4	26	प्रज्ञान्मेषेण	प्रज्ञोन्मेषेण

Page.	Line.	Incorrect.	Correct.
4	33	ददाम	ददामि
5	36	दनाहर	देणाहर
5	41	सउकंतं	सौकंतं or सउकंतं
6	8	every night	night after night.

IDÉES RELIGIEUSES ET SOCIALES DE L'INDE ANCIENNE

D'APRÈS

LES LÉGENDES DU MAHĀBHĀRATA

PAR

ALFRED ROUSSEL

PROFESSEUR DE SANSCRIT A L'UNIVERSITÉ DE FRIBOURG (SUISSE)

FRIBOURG (Suisse)

1911

LES

IDÉES RELIGIEUSES ET SOCIALES DU MAHĀBHĀRATA [1]

ĀDIPARVAN

PAR

A. ROUSSEL

PROFESSEUR DE SANSCRIT A L'UNIVERSITÉ DE FRIBOURG (SUISSE).

MARIAGE.

Çakuntalâ disait au roi Duṣmanta qui refusait de la reconnaître pour son épouse, bien qu'il se fût uni à elle, d'un consentement réciproque, dans l'ermitage de Kaṇva, et qui la traitait de misérable intrigante : « Je suis ta femme et dès lors je mérite d'être respectée. » (2)

Puis, elle énumérait les qualités de la femme :

« La femme est la moitié de l'homme ; c'est le plus dévoué des amis. La femme est la racine du triple bien (3), la racine du salut... Les femmes sont (pour leurs époux) des pères dans l'accomplissement des rites, et des mères dans l'adversité... Une femme, c'est le bien le plus pré-

(1) La première partie de ce travail a paru, il y a quelques années, dans *Le Muséon*. Je le reprends après une longue interruption occasionnée par les circonstances, et, s'il plaît à Dieu, il sera mené à bonne fin, sans plus de retards.

(2) LXXIV, 34.

(3) Le *trivarga*, c.-à-d. le *dharma* ou devoir, l'*artha* ou intérêt et le *kâma* ou désir.

cieux. Si elle meurt la première, elle attend son mari ; si le mari meurt le premier, elle l'accompagne (au séjour de Yama). Voilà pourquoi, ô roi, le mariage est recherché. » (1)

Le Bhâgavata nous apprend l'origine du premier couple humain. Brahmâ, occupé à l'œuvre de la Création, vit Kâya, son corps, se diviser en deux, une portion mâle qui fut le Manu Svâyaṁbhuva (2), et une portion femelle qui fut Çatarûpâ. De Svâyaṁbhuva et de Çatarûpâ sont nés tous les hommes (3). Déjà Kaçyapa, le fameux ascète, avait enseigné que *la femme est la moitié de l'homme* (4).

Le commentateur du Mahâbhârata, Nîlakaṇṭha, explique que les femmes tiennent lieu de *pères à leurs maris*, dans ce sens qu'elles *désirent leur bien* (5), sans doute comme un père désire celui de son fils et travaille à le lui acquérir. Lorsque le malheur s'abat sur l'homme, la femme est là qui lui sert de soutien ; elle est pour lui une *mère* dévouée qui lui prodigue les soins les plus tendres et le sauve, le plus souvent, du découragement et du désespoir.

Le trépas de la femme n'entraîne pas celui du mari ; elle attend paisiblement que celui-ci, sa vie écoulée, vienne la rejoindre dans le séjour de *Yama*, le dieu des morts. Il n'en est pas de même si le mari décède le premier. Son épouse alors, pour peu qu'elle lui soit dévouée, le voudra rejoindre immédiatement, et se fera brûler à ses côtés sur le bûcher funèbre, prenant ainsi rang parmi les *Satîs*, les femmes vertueuses par excellence.

(1) Id. 40 et seq.
(2) Du surnom de Brahmâ *Svayambhû*.
(3) Cf. Bhâg. P. 3, XII, 49 et seq.
(4) Cf. Ibid. XIV, 18.
(5) *hitaisinyaḥ*.

Çakuntalâ poursuit ainsi longtemps la description de la femme, *ce champ sacré dans lequel est né l'homme lui-même* (1). Nous ne nous attarderons pas à la suivre davantage.

Duṣmanta précédemment, lorsqu'il avait rencontré Çakuntalâ dans la forêt, pour vaincre ses scrupules et la décider à l'accepter pour époux, lui avait parlé des diverses sortes d'unions matrimoniales.

« On compte huit sortes d'unions, en général : les modes Brâhma, Daiva, Ārṣa, Prâjâpatya, Āsura, Gândharva, Râkṣasa et Piçâca. Manu, le fils de Svayaṁbhû, a établi autrefois le rang de ces (modes d'unions). Sache donc, ô femme irréprochable, que les quatre premiers sont permis aux Brâhmanes et les six premiers aux Kṣatriyas. Les rois peuvent aussi adopter le mode des Rakṣas. Le mode des Asuras est celui des Vaiçyas et des Çûdras. Des cinq (premiers) trois sont dits conformes au devoir, les deux autres ne le sont pas. Le mode des Piçâcas et celui des Asuras ne devraient en aucun cas être suivis. » (2)

Le commentateur explique brièvement la nature de ces modes d'unions. Le mode *Brâhma* consiste à donner en mariage une jeune fille couverte d'ornements, « préalablement baignée », ajoute Açvalâyana (I, VI, 1), cité par Böhtlingk. Le père qui, à la fin d'un sacrifice, donne sa fille au Ṛtvij, au célébrant, la marie suivant le mode *Daiva*, c'est-à-dire sans doute, à la façon des dieux. Celui qui donne sa fille à quelqu'un sans exiger d'argent, uniquement afin que tous deux mènent une existence conforme à la loi, la marie suivant le genre Prâjâpatya ou

(1) LXXIV, 52.
(2) LXXIII, 8 et seq.

des Prajâpatis. Exiger du fiancé un taureau et une vache (1), c'est pratiquer le mode Arsha, ou des Ṛishis ; en recevoir des dons considérables, c'est le mode des Asuras. Le mode Gândharva consiste dans l'union libre et spontanée des époux, sans autre formalité que leur consentement mutuel. C'est précisément ce mode que Duṣmanta et Çakuntalâ devaient adopter. Le mode des Piçâcas, si je saisis bien le sens de la glose dont ici la concision touche un peu à l'obscurité, consiste dans un enlèvement de femmes, au milieu de gens endormis ou ivres. Enfin, il paraît que les Rakṣas ou Râkṣasas procédaient à ces rapts en tuant et coupant les têtes de ceux qui voulaient s'y opposer, et sans égard aux cris de leurs victimes, ni à ceux de leurs parents. Nous venons de voir que ce mode était permis aux rois, mais aux rois seuls. Nous lisons qu'Arjuna s'éprit d'amour pour Bhadrâ ou Subhadrâ, fille de Vasudeva et sœur de Kṛṣṇa, son ami. Celui-ci le décida au rapt de la jeune princesse, en lui rappelant que l'union consentie des deux conjoints, est légitime et permise aux braves Kṣatriyas (2). Arjuna ne se le fit pas dire deux fois. Mais il paraît que ce mode des Gandharvas ne fut pas du goût de tout le monde, car aussitôt Bhojas, Vṛṣnis et Andhakas, trois tribus puissantes, alliées à Vasudeva, de se mettre en campagne pour châtier le ravisseur ; cependant, lorsque l'on connut l'assentiment de Kṛṣṇa, tout s'arrangea pacifiquement et Arjuna put s'en retourner paisiblement ; l'on était persuadé que Kṛṣṇa ne l'aurait pas laissé commettre un crime, sous ses yeux (3).

(1) *Gomithunam*, mot qui peut aussi se traduire par *une couple* de vaches.
(2) CCXIX.
(3) CCXX.

Dans l'origine, les femmes ne cohabitaient pas avec leurs maris ; les unions étaient libres, comme celles des animaux ; ce n'étaient que des accouplements fortuits et passagers. Ce fut le sage Çvetaketu qui établit la coutume ou plutôt la loi en vertu de laquelle la femme appartient à l'homme et doit vivre avec lui d'une façon permanente (1).

Le plus souvent les jeunes filles, surtout celles de haute condition, les princesses, se choisissaient elles-mêmes un époux parmi les jeunes gens, les jeunes princes du voisinage ; c'était ce que l'on appelait le *svayaṁvara,* c'est-à-dire le *choix volontaire.* Sitôt que la jeune fille avait atteint l'âge de puberté, elle procédait à ce choix. Le poète de l'Ādi Parvan n'indique pas cet âge ; c'était probablement vers la douzième ou la treizième année. Une seule fois il lui arrive de déterminer l'époque du *svayaṁvara,* par malheur ce renseignement est un peu trop fantaisiste pour être de quelque utilité. Il parle en effet de Çarmiṣṭhâ, fille de Vṛṣaparvan, qui, parvenue à l'âge de *mille* ans, et se sachant dès lors nubile, résolut de se choisir un époux (2).

Lorsque les cinq frères Pâṇḍavas se rendaient au pays des Pâncâlas dont le roi était alors Drupada, ils rencontrèrent, chemin faisant, des Brâhmanes qui leur apprirent que Draupadî, la fille de Drupada, devait précisément, sous peu de jours, procéder à la cérémonie du *svayaṁvara.* Les Pâṇḍavas hâtèrent leur marche, afin de se mettre sur les rangs et de fixer, s'ils le pouvaient, le choix de la princesse (3). Mais ici, comme bien souvent, cette dernière

(1) CXXII.
(2) LXXXII, 6. Cf. pour l'histoire de cette princesse, Bhâg. Pur. 9, XVIII.
(3) CLXXXIV.

allait s'en remettre au hasard d'un tournoi ; elle accepterait comme époux le vainqueur.

Le poète s'attarde à la description de cette joûte. Il nous y fait assister tout au long (1).

Un immense amphithéâtre avait été dressé au nord-est de la ville royale. Des gradins avaient été ménagés pour les spectateurs. Un velum de diverses couleurs les protégeait contre le soleil. Ce n'étaient partout que guirlandes et festons. L'air était imprégné de parfums. Lorsque tout le monde eut pris place et que le roi fut arrivé, Dhṛṣṭadyumna, le prince héritier, prit par la main la jeune princesse, sa sœur, et la présenta aux concurrents comme étant le prix destiné au vainqueur. Puis il indiqua à Draupadî les noms et qualités des prétendants (2). Ils étaient nombreux ; parmi eux se trouvaient des rois et des fils de rois. La joûte commença. Il s'agissait de tendre un arc fort lourd et d'atteindre un but déterminé. Cinq flèches étaient mises à la disposition de chacun des tireurs. C'était une fête de papegai, dans le genre de celles qui furent si populaires autrefois en France, jusqu'à la Révolution.

L'Odyssée (3) nous fait assister à une scène absolument semblable à celle de l'Ādi Parvan. Il y est également question d'un arc tellement lourd que nul ne le pouvait bander. Lorsque les prétendants, après de longs et vains efforts, eurent renoncé à tendre cet arc sur lequel Télémaque s'essaya lui-même, Ulysse, déguisé en mendiant, descendit alors dans l'arêne. Les prétendants, qui ne le reconnaissaient pas, voulurent s'opposer à ce qu'ils consi-

(1) CLXXXV.
(2) CLXXXVI.
(3) Φ. Τόξου θέσις.

déraient comme une insolence et un outrage, mais Télémaque qui était d'intelligence avec son père s'interposa énergiquement en sa faveur. Ulysse banda l'arc sans peine et d'une flèche traversa le but. Ici, celui qui joue le rôle d'Ulysse, c'est Arjuna, l'un des Pâṇḍavas. Tous les concurrents s'étaient essayés sur l'arc, l'un après l'autre ; nul n'avait pu le bander. Arjuna, travesti, comme ses frères, en Brâhmane, se présenta pour renouveler la tentative des Kṣatriyas (1). Les Brâhmanes, témoins du spectacle, et s'imaginant que c'était vraiment l'un des leurs, délibérèrent pour savoir s'ils lui permettraient l'épreuve. Pendant qu'ils pesaient le pour et le contre, et que leur discussion se prolongeait, Arjuna tendit l'arc, mit une flèche dans le but, au milieu d'un tonnerre d'applaudissements, et Draupadî joyeuse lui donna sa main (2). Cependant les Kṣatriyas évincés se récrièrent : « Le *svayaṁvara*, dirent-ils à Drupada, ne concerne que les Kṣatriyas ; voilà ce qu'enseignent les Ecritures » (3) ; leurs réclamations furent vaines et d'ailleurs elles portaient à faux, puisqu'Arjuna était, en réalité, de la caste des guerriers.

En outre, c'était à la fiancée seule qu'il appartenait d'exclure qui bon lui semblait d'une joûte dont elle devait être le prix. Ce droit d'exclusion, Draupadî venait de l'exercer. En effet, comme les dieux et les autres esprits célestes s'étaient rendus incognito à la solennité, Karṇa, le fils de Sûrya, se plaça parmi les prétendants, mais la jeune princesse, le prenant pour un Sûta, pour un cocher, s'écria : « Je ne veux pas d'un Sûta pour mari ». Karṇa qui s'apprêtait à tendre l'arc le laissa tomber en jetant

(1) CLXXXVIII.
(2) Ibid.
(3) CLXXXIX, 7.

sur le Soleil, son père, un regard où perçaient à la fois le dépit et la malice (1).

Draupadî se rappelait, sans doute, qu'un homme de condition inférieure, lorsqu'il ambitionnait la main d'une princesse, ressemblait à un Çûdra qui désire entendre la récitation des Védas (2) ; c'était un sacrilège qu'il fallait empêcher à tout prix.

Cependant Drupada, la cérémonie du *svayaṁvara* terminée, laissa Draupadî suivre Arjuna qui se retira avec ses frères dans la maison d'un potier. Dhṛṣṭadyumna, soupçonnant que les cinq frères n'étaient point de vrais Brâhmanes et désirant percer leur incognito, se glissa, durant la nuit, dans la même cabane, sans être aperçu d'eux. Il les entendit tenir les propos les plus belliqueux jusqu'à l'aurore, moment où il s'éloigna de peur d'être reconnu. Il vint rendre compte à son père de ce qu'il avait fait (3). Drupada n'était point rassuré. Il se doutait bien, lui aussi, qu'il n'avait pas affaire à des Brâhmanes, mais il se demandait avec inquiétude si Draupadî n'était pas aux mains d'un Çûdra ou d'un Vaiçya (4). Pour s'en éclaircir, il députa un Brâhmane vers les Pâṇḍavas avec mission de leur demander qui ils étaient. Les Pâṇḍavas refusèrent de se faire connaître. Ils se bornèrent à répondre au messager que Drupada ne devait éprouver aucune inquiétude, au sujet de sa fille, puisqu'il la savait l'épouse du vainqueur de tant de rois (5).

Les cinq frères y mettaient un peu de mauvaise volonté, car Drupada, au fond, avait bien quelque droit de savoir

(1) CLXXXVII, 23.
(2) CLVIII, 16.
(3) CXCII.
(4) Id. 15.
(5) CXCIII.

à quelle famille appartenait son gendre ; d'autant plus que la solennité à donner à la cérémonie publique du mariage dépendait précisément du rang plus ou moins élevé des conjoints, de celui du mari surtout. En présence de cette fin de non-recevoir, le roi prit le parti de faire toutes sortes de préparatifs, de façon qu'il eût sous la main toutes les choses nécessaires à la fête nuptiale, quel que fût le rang de l'époux (1). Mais, au cours de la cérémonie, il reconnut, à n'en pouvoir plus douter, qu'Arjuna et ses frères appartenaient à une maison royale. Grande fut la joie de tous (2).

L'histoire de ce *svayaṁvara* nous a paru assez intéressante par les traits de mœurs qu'elle renferme et que le lecteur n'aura, sans doute, pas manqué de relever au fur et à mesure.

L'union entre frère et sœur était interdite dans l'Inde ancienne, comme, du reste, dans l'Inde actuelle. On racontait, au sujet de cette prohibition, l'histoire de Kaca, mis à mort par les Asuras qui incinérèrent son corps et firent avaler les cendres à Çukra, en les mêlant à son breuvage (3). Plus tard, Devayânî, fille de Çukra, voulut épouser Kaca ressuscité dont elle ignorait l'aventure. Kaca, bien que son vœu de continence fut expiré, vœu de Brahmacârin qui avait duré mille ans, refusa d'épouser Devayânî, alléguant que, sortis tous deux du corps de Çukra, ils devaient se considérer comme frère et sœur (4). La jeune fille eut beau insister, elle eut beau le maudire, Kaca fut inébranlable. Les dieux, Indra le

(1) CXCIV.
(2) Id. 15.
(3) LXXVI.
(4) LXXVII.

premier, le félicitèrent, lorsqu'il alla les rejoindre ; ils lui promirent avec un renom immortel une part dans les sacrifices qui leur seraient offerts (1).

S'il était défendu au frère d'épouser sa sœur, même lorsque les deux jeunes gens n'étaient frère et sœur que par à *peu près*, comme ici pour Devayânî et Kaca, le mariage entre castes différentes était également interdit, mais, dans ce cas, il s'agissait plutôt, qu'on me passe l'expression, d'un empêchement prohibant que d'un empêchement dirimant. Non seulement on ne pouvait épouser quelqu'un d'une caste inférieure, ce qui passait à bon droit pour une mésalliance, mais c'était un péché de s'unir même à une personne de caste supérieure. C'est ainsi que Yayâti, moins scrupuleux que Kaca, ayant épousé Devayânî, bien qu'il sût qu'un Kṣatriya ne méritait pas avoir pour femme la fille d'un Brâhmane (2), craignit que cette faute ne lui portât malheur. Son beau-père dut le rassurer en lui déclarant qu'il l'absolvait de son péché (3). Il n'avait plus dès lors à en redouter les suites.

Toutefois, il y avait un cas où ces unions entre castes étaient légitimes : celui de nécessité absolue. Paraçurâma, le fils de Jamadagni, avait détruit vingt et une fois tous les hommes appartenant à la caste des Kṣatriyas. Leurs veuves se crurent obligées de rétablir cette caste pour la vingt-deuxième fois et elles s'unirent aux Brâhmanes (4). Le poète observe que cette nouvelle race de Kṣatriyas fut plus puissante que les précédentes (5). C'est un peu

(1) Id. 23.
(2) LXXXI, 18.
(3) Id. 33.
(4) LXIV.
(5) Id. 7.

l'histoire des géants, nés des fils de Dieu et des filles des hommes, dont la Genèse vante la force et signale la renommée, d'ailleurs d'assez mauvais aloi (1).

Les Anciens étaient persuadés que le mélange des races était funeste et que de ces unions hybrides ne pouvaient naître que des monstres. Le poète de l'Adi Parvan profite de l'occasion pour insister sur l'importance sociale des mœurs pures ; il préconise la chasteté conjugale et rappelle qu'elle régnait alors *même parmi les animaux* (2), oubliant que ceux-ci, n'obéissant qu'à leur instinct, observent sans effort des lois auxquelles l'homme ne demeure fidèle qu'à force de volonté et d'empire sur soi-même.

Un enfant né d'un Brâhmane ou d'un Kṣatriya et d'une Çûdrâ s'appelait *pârasava*, mot qui signifie *bronzé*. D'après la glose, ce nom lui était donné à cause de sa couleur (3). C'est ainsi que nous voyons Bhîṣma, fils de Gaṅgâ, marier Vidura, né de l'ascète Vyâsa et d'une Çûdrâ, un homme *bronzé* par conséquent, avec une femme également *bronzée*, fille du roi Deva et d'une Çûdrâ (4).

Il y avait des mésalliances plus étranges que celles qui viennent d'être signalées. Yudhiṣṭhira racontait, un jour, comment il avait lu, dans un Purâṇa, qu'une jeune fille, née d'un *muni* et d'un *arbre*, avait épousé, en même temps, dix frères, du nom de Pracetas (5). Observons toutefois que le Bhâgavata Purâṇa qui parle longuement des Pracetas (6), donne Mâriṣâ, leur commune épouse,

(1) Gen. VI, 2 et seq.
(2) LXIV, 10 et seq.
(3) CXIV, 12.
(4) Id. 13.
(5) CXCVI, 15.
(6) 4, XXIV et seq., 6, IV.

comme étant la *fille des arbres*, sans ajouter qu'elle eut un *muni* pour père (1). Notons, de plus, que le terme *vṛkṣa* qui signifie arbre est du masculin. Mais Yudhiṣṭhira, sans doute, avait pris son renseignement dans un autre Purâṇa. A moins qu'il n'ait imaginé toute cette histoire pour décider Drupada, malgré sa répugnance, à leur donner, à lui et à ses frères, sa fille Draupadî comme femme et que, plus tard, le Bhâgavata lui ait emprunté ce récit. L'aîné des Pâṇḍavas parlait encore de la princesse Jaṭilâ, de la famille de Gotama, qui avait épousé à la fois sept Ṛṣis, ce qui ne l'empêchait pas d'occuper le premier rang parmi les femmes vertueuses (2).

Après ces exemples, on pouvait conclure à la légitimité de la polyandrie, la polygamie n'ayant jamais été suspectée d'être illicite. Si des femmes avaient pu, sans perdre leur dignité, ni compromettre leur réputation, épouser, celle-ci sept hommes, à la fois, et cette autre dix, à plus forte raison Draupadî pouvait-elle s'unir aux cinq frères.

C'était Vyâsa, le grand ascète, fils de Parâçara et de Vâsavî ou Satyavatî, qui avait inspiré à ces derniers le dessein d'épouser en commun Draupadî (3). Il leur avait dit comment cette princesse, dans une existence précédente, étant sollicitée par Îçâna ou Çiva de lui indiquer la faveur qui lui agréerait davantage, lui répondit par cinq fois : « Donne-moi un époux doué de toutes les qualités. » Le Dieu lui promit de lui en donner cinq. La jeune princesse se récria en lui disant qu'elle ne lui en avait demandé qu'un : « C'est vrai, reprit Îçâna, mais tu me l'as demandé cinq fois, par conséquent, dans une

(1) 4, XXX, 48.
(2) CXCVI, 14.
(3) CLXIX.

existence prochaine, tu auras cinq maris » (1). Or, d'après Vyâsa, cette princesse était la fille même de Drupada, et les cinq époux accomplis que lui avait promis Çiva, c'étaient eux, les cinq Pâṇḍavas.

Cependant Arjuna, étant sorti vainqueur du *svayaṁvara*, rentrait, suivi de ses frères, et accompagné de Draupadî, chez le potier où l'attendait Kuntî, sa mère (2). Celle-ci les entendant venir et croyant qu'ils ne rapportaient que de la nourriture, mendiée de porte en porte, suivant l'usage des Bhikṣus, ou moines quêteurs dont ils avaient pris l'accoutrement, cria de loin aux cinq frères : « Prenez-là entre vous tous. » Lorsqu'elle aperçut Draupadî, elle fut grandement étonnée. Elle regretta sa parole qu'elle jugea inconvenante (3) ; mais les Pâṇḍavas l'accueillirent comme un présage et y virent la volonté de Dieu.

La polyandrie semblait à Kuntî, comme à Drupada, contraire à la nature. « Je sais qu'un homme peut avoir plusieurs femmes, disait celui-ci à Yudhiṣṭhira, mais je n'ai jamais ouï dire qu'il fût permis à une femme d'avoir plusieurs maris. C'est contraire aux mœurs et aux Védas » (4).

C'est alors que l'aîné des Pâṇḍavas, pour triompher de sa répugnance, lui cita les précédents que nous avons vus.

Yudhiṣṭhira venait d'ailleurs de dévoiler au roi la qualité de Kṣatriyas, de lui et de ses frères. Il lui avait également rappelé que Draupadî, devenant leur épouse commune, devait leur prendre successivement la main,

(1) CLXIX, 12 et seq.

(2) Kunti ou Pṛthâ, l'une des deux femmes de Pâṇḍu, était la mère de Yudhiṣṭhira, de Bhîma et d'Arjuna, le lecteur doit se le rappeler.

(3) CXCI, 2 et seq,

(4) CXCV, 27 et seq.

en présence du feu sacré, (1) ce qui fut fait, comme nous le verrons ci-dessous.

Vyâsa fit disparaître les derniers scrupules que pouvait encore avoir le père de Draupadî, lorsqu'il lui eut appris que les cinq Pâṇḍavas étaient cinq formes d'Indra condamné jadis par Mahâdeva à vivre parmi les hommes pour l'avoir dérangé pendant qu'il jouait aux dés avec une jeune déesse. De son côté Draupadî n'était autre que la déesse Çrî qui fut assignée par le même Çiva, comme sa future épouse, à cette quintuple forme d'Indra (2).

De la sorte, Draupadî, au fond, n'avait qu'un mari qui était Indra ; dès lors Drupada n'avait plus d'objections à faire ; aussi n'en fit-il plus. Il se félicita d'avoir pour gendre le roi des Dieux, le maître du tonnerre, Indra.

Un peu plus tard, Nârada, le Ṛṣi des Devas, se rendit chez les Pâṇḍavas qui avaient reconquis leur royaume et habitaient la ville d'Indraprastha. Le sage ascète leur recommanda l'union fraternelle. Il ne fallait point que Draupadî fût une cause de discorde, comme Tilottamâ l'avait jadis été pour les deux frères Sunda et Upasunda, dont il leur conta longuement l'histoire (3).

Sunda et Upasunda étaient les fils de l'Asura Nikumbha. Ils étaient unis, non seulement par les liens du sang, mais, ce qui vaut mieux encore, par ceux de l'amitié la plus étroite. Ils se rendirent puissants ; nul ne pouvait résister aux deux frères. Lorsqu'ils se virent maîtres du monde, ils résolurent de jouir en paix du fruit de leurs conquêtes et de s'entourer de toute sorte de jouissances. Les Dieux eux-mêmes devinrent jaloux d'eux et Brahmâ

(1) Id. 26.
(2) CXCVII. 35.
(3) CCVIII et seq.

résolut leur perte. Il amassa une quantité de joyaux et il en façonna le corps d'une femme merveilleuse qu'il appela Tilottamâ (1), de cette infinité de pierres précieuses ainsi réunies (2). Tilottamâ essaya d'abord victorieusement ses charmes sur les Dieux eux-mêmes, comme nous l'avons vu précédemment (3). Puis elle s'en alla trouver les deux frères, un jour qu'ils étaient plus gais encore que d'habitude. Ils sortaient d'ailleurs de table et ils étaient ivres. La vue de cette belle femme alluma leur lubricité. Chacun d'eux voulut la posséder à lui seul. Ils se prirent de querelle et s'entretuèrent l'un l'autre, à la grande joie de tous les Dieux et de Brahmâ le premier qui, accompagné de tous ses collègues, vint constater *de visu* le triomphe de Tilottamâ (4).

Nârada laissa les Pâṇḍavas tirer la morale de cette histoire. Ils décidèrent donc, pour échapper à un malheur pareil à celui de Sunda et d'Upasunda, de posséder Draupadî à tour de rôle. Celui d'entre eux qui contreviendrait à cette règle, en mettant le pied dans l'appartement de la reine indûment, devrait se retirer dans la forêt pour y vivre douze ans de la vie des Brahmacârins. Nârada félicita les princes de cette sage résolution et s'en retourna (5). Nous verrons qu'il s'agissait, cette fois, surtout d'une vie d'exil et non d'une vie de continence absolue.

Un jour, pendant que Yudhiṣṭhira cohabitait avec Draupadî, un Brâhmane vint réclamer le secours d'Arjuna contre des voleurs. Arjuna demeura très perplexe, car il avait laissé ses armes précisément dans l'appartement où

(1) CCXI, 18.
(2) *tila* signifie grain de sésame et, en général, morceau, fragment.
(3) CCXI, 22 et seq.
(4) CCXII.
(5) Id. 29 et seq.

étaient alors son frère et Draupadî. Après de longues hésitations il finit par se décider à les y aller chercher. En entrant, il s'excusa près de Yudhiṣṭhira, saisit son arc et ses flèches et s'en alla au plus vite repousser les maraudeurs. Après quoi, il s'en revint aussitôt trouver son frère afin de prendre congé de lui avant de partir pour la forêt expier sa faute (1). Yudhiṣṭhira tâcha, mais en vain, à le détourner de son projet : « Le cadet, dit-il, qui pénètre dans la chambre nuptiale de son aîné ne se rend coupable d'aucune faute ; il n'en est point de même pour l'aîné qui entre dans celle de son cadet » (2).

Arjuna croyant, non sans raison peut-être, qu'en parlant ainsi, Yudhiṣṭhira consultait surtout son affection fraternelle, ne se rendit pas à cet argument. Il se retira dans la forêt pour y mener, douze années durant, l'existence d'un Brahmacârin, d'après la convention passée en présence de Nârada.

Le poète nous dit ailleurs, par la bouche de l'un de ses personnages, que « ce n'est pas un péché pour un homme d'épouser plusieurs femmes, mais que c'en est un pour une femme de se remarier » (3).

La polyandrie successive semble ici formellement condamnée ; à plus forte raison la polyandrie simultanée devrait-elle être condamnable, et pourtant Draupadî, mariée à la fois aux cinq Pâṇḍavas, ne laisse pas que d'être proposée comme le modèle des femmes vertueuses.

Cette princesse reprochait, dans un moment de jalousie, à l'un de ses époux, Arjuna, d'avoir pris une seconde femme ; c'était Subhadrâ, la fille de Vasudeva dont il est question plus haut :

(1) CCXIII.
(2) Id. 32.
(3) CLVIII, 36.

« Le premier lien d'un faix se relâche », lui dit-elle, et le commentateur complète ainsi sa pensée : « Quand on ajoute un second lien plus serré que le premier » (1).

Or, comme il est à peu près impossible d'aimer autant une personne qu'une autre, c'est la polyandrie autant que la polygamie que Draupadî condamne, en condamnant Arjuna. Observons qu'elle cessa bientôt ses récriminations. Subhadrâ devint même son amie (2).

Ce fut pendant son exil qu'Arjuna s'était uni à Subhadrâ, la sœur de Râma et de Kṛṣṇa. Râma lui avait fait, à cette occasion, des cadeaux splendides, énumérés complaisamment par notre poète (3).

Celui-ci nous donne plus loin de curieux détails sur des querelles de ménages, dues à la polygamie (4). Deux femmes, Jaritâ et Lapitâ, c'est-à-dire la *Babillarde* et la *Causeuse*, avaient le même mari, Mandapâla. Elles se jalousaient extrêmement et se rendaient malheureuses l'une l'autre, sans faire le bonheur de Mandapâla qui reconnut que rien ne détruit aussi sûrement la félicité des femmes, en ce monde et *dans l'autre*, que d'être unies au même homme (5). D'autre part, il affirmait que les femmes, une fois mères, négligeaient leurs époux, toute leur affection se reportait sur leurs enfants (6).

Kuntî disait, un jour, à son mari Pâṇḍu, en condamnant d'avance Draupadî :

« Une femme qui épouse quatre hommes est dite

(1) CCXXI, 17.
(2) Id. 24.
(3) Id. 52 et seq.
(4) CCXXXIII.
(5) Id. 26.
(6) 31.

intempérante ; si elle se marie à un cinquième, on la considère comme une prostituée » (1).

C'est que, somme toute, la polyandrie est contraire à la nature si elle est simultanée ; successive, elle choque toujours le sentiment de pudeur inné dans l'âme humaine. L'ascète Dîrghatamas réprouvait la polyandrie successive au même titre que la polyandrie simultanée, en dépit de la différence profonde qui les sépare. Il s'exprimait en ces termes :

« A partir d'aujourd'hui, j'établis une loi en vertu de laquelle la femme ne pourra jamais avoir qu'un époux. Il lui est interdit d'en prendre un second, pendant la vie du premier, *ou même après sa mort* » (2).

Cette prescription, à part certaines exceptions telles que Draupadî qui appartient à la légende, fut rigoureusement observée dans l'Inde antique. Les veuves, pour échapper plus sûrement à la tentation de la violer, se brûlèrent souvent sur le bûcher funèbre de leur unique époux.

Nous lisons, dans la Bible, que Sara, se voyant stérile, donna sa servante Agar à son mari Abraham, en disant à celui-ci : « Puisque le Seigneur me condamne à la stérilité, prends ma servante, afin que j'aie des fils par elle » (3).

Le poète de l'Âdi Parvan cite un fait analogue, mais ce n'est plus la femme, c'est le mari qui est infécond. Pâṇḍu, en effet, avait épousé deux femmes, Pṛthâ ou Kuntî, et Mâdrî. Comme il ne pouvait avoir d'enfants,

(1) CXXIII, 77.
(2) CIV, 34 et 35.
(3) Gen. XVI, 2.

par suite d'une malédiction qui pesait sur lui, il décida ses femmes à s'adresser à d'autres ; elles invoquèrent les Dieux. Kuntî eut Yudhiṣṭhira de Dharma, Bhîma de Marut et Arjuna de Çakra. De son côté Mâdrî eut les deux jumeaux, Nakula et Sahadeva, des deux Açvins. Pâṇḍu adopta ces cinq enfants qui de son nom s'appelèrent les Pâṇḍavas (1). Il aurait voulu en avoir davantage, mais Kuntî à qui il manifesta son désir de la voir prendre un quatrième époux, chaque Dieu, paraît-il, ne voulant lui donner qu'un fils, lui répondit ce que l'on sait. Il n'insista pas.

Le poète observe que Pâṇḍu, marié à Pṛthâ, était comparable à Maghavan ou Indra marié à Paulomî, vu sa splendeur et l'éclat de son rang (2). Mais là s'arrêtait la similitude.

Il est probable que les Hindous, le cas échéant, se soient autorisés de l'exemple de Pâṇḍu pour acquérir le privilège de la paternité par autrui, lorsqu'il leur était interdit de l'obtenir par eux-mêmes. Ce qu'il y a de certain, c'est que l'adoption, nous l'avons vu, était un moyen de se préserver du Put, enfer destiné, le lecteur ne l'aura pas oublié, à ceux qui décédaient sans fils.

Le célibat ne pouvait être en honneur auprès d'un peuple qui considérait comme maudite une maison sans enfants. Chez les Juifs, la coutume, sinon même la loi du lévirat ne procédait pas d'un autre principe (3). Nous en rencontrons le premier exemple dans l'histoire d'Onan (4).

(1) XCV, 59 et seq.
(2) CXII, 10.
(3) Deut. XXV, 5.
(4) Gen XXXVIII, 8.

Çarmiṣṭhâ, la rivale de Devayânî, ayant atteint l'âge de puberté (elle avait, on s'en souvient, mille ans !) dit au fils du roi Nahuṣa, Yayâti, qui la tenait renfermée dans son sérail, privée de communication avec tout étranger : « Personne ne peut visiter les femmes qui vivent dans la demeure de Soma, d'Indra, de Viṣṇu, de Yama, de Varuṇa ou dans la tienne » (1). Ces femmes se voyaient dès lors condamnées à un célibat perpétuel qui n'était nullement dans leur intention. En conséquence, elle adjurait Yayâti de l'épouser (2). Le prince, après beaucoup d'hésitation, finit par y consentir (3).

Arjuna, pendant qu'il accomplissait sa période de Brahmacârin et vivait retiré dans la forêt, se baignait un jour dans les eaux saintes du Gange qui coulaient près de son ermitage. Or, cet endroit de la rivière était habité par Ulûpî, fille d'un serpent divin ou Nâga. Ulûpî qui, sans doute, craignait, elle aussi, de ne point trouver d'époux, grâce à la solitude où elle vivait, saisit l'occasion et entraîna le baigneur au fond des eaux. Arjuna eut beau arguer de son vœu de Brahmacârin ; il lui fallut céder. Ulûpî alors l'assura que dorénavant, il dompterait tous les amphibies (4).

Homère, dans l'Odyssée, nous apprend que la race d'Ulysse ne se perpétuait que par un seul fils. C'est ainsi qu'il avait Télémaque pour fils unique, et qu'il était lui-même le fils unique de Laërte, unique fils d'Arcisios (5). L'auteur de l'Âdi-Parvan nous parle de Prabhañjana qui, étant privé d'enfants, obtint à force d'ascétisme de Mahâ-

(1) LXXXII, 12. Cf. p. 5.
(2) Id. 13.
(3) Id. 24.
(4) CCXIV.
(5) Ὀδυσ. π. 117 et seq.

deva que sa race se perpétuerait de même, au moyen d'un enfant unique. Or, l'un de ses descendants, Citravâhana, eut une fille, Citrâṅgadâ, chargée dès lors de cette mission. Aussi fut-elle considérée par son père comme *Putrikâ*, puisqu'elle le devait sauver du Put (1). Arjuna, dans le cours de ses pérégrinations, passant par Manipura, la capitale de Citravâhana, s'éprit de la jeune princesse. Il l'épousa et en eut un fils, nommé Babhruvâhana (2). Décidément, ce héros savait tromper les rigueurs de son exil volontaire.

Il fallait attendre, pour contracter mariage, des constellations propices. Vyâsa disait à son neveu Yudhiṣṭhira :

« Ce présent jour est favorable, ô fils de Pâṇḍu ; car la lune est entrée dans la constellation *Puṣyâ*. Prends donc aujourd'hui la main de Kṛṣṇâ (3), tout d'abord (4) ».

C'est ce que fit l'aîné des Pâṇḍavas. Ses frères observèrent le même rite, l'un après l'autre, par ordre de primogéniture. Voici comment ils procédèrent : Leur prêtre domestique ou chapelain, Dhaumya, *qui connaissait les Védas*, alluma le feu sacré, y versa des libations de beurre clarifié, en récitant des mantras. Il appela chacun des frères, à commencer par Yudhiṣṭhira, et l'unit à Kṛṣnâ. Le fiancé et la fiancée, la main dans la main, firent alors le tour du brasier, toujours sous la direction de Dhaumya (5).

Pour épuiser la question du mariage, telle que la traite l'Âdi-Parvan, qu'il nous suffise de dire un mot des

(1) Le fils est un *Putra, qui délivre du Put.*
(2) CCXV, CCXVII, 25.
(3) Autre nom de Draupadî.
(4) CXCVIII, 5.
(5) Id. 11 et 12.

vierges-mères et de rappeler Satyavatî, mère de Vyâsa (1), Kuntî, fécondée par le Soleil (2), et Draupadî enfin qui recouvrait son intégrité après chaque relation conjugale avec ses maris (3).

Toutefois il n'est peut-être pas inutile d'observer qu'il s'agit le plus souvent, comme dans ce dernier cas, de virginité rendue plutôt que conservée.

---

(1) LXIII.
(2) CXI.
(3) CXCVIII, 14.

Famille.

Un proverbe, cité par l'auteur de l'Adi Parvan, disait qu'il fallait, pour faire vivre sa famille, trois choses : un roi, une femme et de l'argent (1). Il va sans dire qu'il s'agit d'un *bon* roi, d'une femme *vertueuse* et d'une fortune assez considérable.

Il dépendait de chacun de réunir ces trois éléments constitutifs du bonheur des familles, c'est-à-dire d'empêcher celles-ci d'être malheureuses ; il s'agissait, en effet, de pratiquer soi-même son devoir, et, tout d'abord, car dans les religions de l'Inde, c'est surtout de vertus négatives qu'il est question, d'éviter de se rendre coupable d'aucune mauvaise action.

Kâvya disait, un jour, au roi Vṛṣaparvan, l'un des soixante-et-un fils de Danu.

(1) CLX, 12.

« Le péché ne produit pas immédiatement ses fruits, de même que la terre (lorsqu'elle est ensemencée). C'est en se développant peu à peu qu'il (arrive à) couper les racines de son auteur. Celui-ci en voit (les effets) dans ses fils ou ses petits-fils, s'il ne les (voit) pas en lui-même. Car le péché produit nécessairement son fruit, pareil à un (aliment indigeste et) lourd (qui pèse) sur l'estomac et tôt ou tard détermine une indigestion » (1).

Si la fuite du péché préserve les familles du malheur, la pratique du bien assure leur félicité. Vaiçampâyana raconte que Puru, après avoir observé un long jeûne, mérita d'aller au ciel, accompagné de ses épouses (2). Il est bon d'observer que si l'on n'est pas toujours puni de ses fautes immédiatement, dans sa personne, on est toujours personnellement récompensé de ses mérites, Dieu étant plus enclin à la mansuétude qu'à la colère, et préférant, en bon père, avoir à récompenser qu'à punir.

Cette doctrine de la réversibilité se retrouve souvent dans la Bible. Qu'il nous suffise de rappeler ce double passage du Deutéronome où Dieu déclare d'un côté qu'il fera retomber l'iniquité des pères sur les enfants, *jusqu'à la troisième et quatrième génération* (3), et où d'autre part il affirme qu'il récompensera ses fidèles serviteurs jusqu'à la millième (4). On se souvient aussi de Salomon prévaricateur que Dieu refuse de châtier personnellement à cause de David son père, mais qu'il se réserve de punir dans son fils Roboam (5).

(1) LXXX, 2 et seq.
(2) LXXV, 58.
(3) V, 9.
(4) VII, 9.
(5) III, Reg. XI, 12.

Lorsque Draupadî, aussitôt après le fameux tournoi dont elle fut le volontaire enjeu, suivit les Pâṇḍavas dans la cabane du potier, Kuntî la chargea de procéder à la distribution des vivres mendiés par les faux Brâhmanes. Elle lui dit : « Offre d'abord leur part aux Dieux et aux Brâhmanes » (1).

On commençait toujours par là. Notons que les Dieux, lorsqu'ils ne mangeaient point *avec la bouche d'Agni*, mangeaient volontiers avec celle des Brâhmanes.

Kuntî recommanda ensuite à sa belle-fille de faire deux parts de ce qui restait, la première moitié était destinée à Bhîma qui, *étant fort comme un éléphant, avait toujours un formidable appétit.* La seconde divisée en six devait servir aux quatre autres Pâṇḍavas et à elles deux, Kuntî et Draupadî (2).

Le moment de prendre son repos étant venu, la jeune princesse se coucha le long des pieds de ses maris, *leur servant ainsi de coussin inférieur* (3).

Telle Ruth aux pieds de Booz (4).

Le dévouement de la femme pour son époux devait être absolu. Les légendes hindoues abondent en exemples de dévouement conjugal. L'Âdi Parvan cite celui de Gândhârî, la fille de Subala dont nous avons parlé précédemment. Çiva, pour la récompenser des hommages qu'elle lui rendait, lui prédit qu'elle aurait cent fils (5). Ailleurs, le poète, comme nous l'avons vu, affirme que cette promesse lui fut faite par Vyâsa, en retour de sa généreuse

(1) CXIII, 4.
(2) Id. 6 et seq.
(3) Id. 9 et 10.
(4) Ruth, III, 4 et 8.
(5) CX, 10.

hospitalité (1). Mettons qu'elle dut à ce double motif le privilège dont elle fut l'objet. Mariée à Dhṛtarâṣṭra, roi des Kurus, Gândhârî, par affection pour son époux atteint de cécité, voulut partager son infirmité ; elle se couvrit les yeux d'un bandeau (2). Dévouement admirable, sans doute, bien que, peut-être, il eût pu être plus intelligent.

Dans les longues pérégrinations qu'ils durent entreprendre, avant de rentrer en possession de leur royaume, les Pâṇḍavas rencontrèrent, un jour, Vyâsa qui leur donna le conseil de se rendre à la ville d'Ekacakrâ. Ils y séjournèrent quelque temps avec Kuntî dans la maison d'un Brâhmane (3). Or, non loin de là, vivait le Râkṣasa Baka, sous la protection duquel se trouvait Ekacakrâ. Mais, pour prix de ses services, Baka exigeait, entre autres redevances, qu'on lui livrât, de temps à autre, un être humain dont il faisait sa pâture (4). Les habitants décidèrent que chaque famille, à tour de rôle, paierait cet impôt du sang. Le tour du Brâhmane était précisément arrivé. Une longue discussion s'engagea entre lui, sa femme et ses enfants, un garçon et une fille, à ce sujet, chacun voulant se dévouer pour les autres. Kuntî entendait sans être vue toute leur conversation (5). Le Brâhmane, après quelques considérations sur les misères de ce monde, déclara qu'il ne consentirait jamais à sauver sa vie aux dépens de celle de l'un des siens et qu'il était résolu de se livrer au Râkshasa. Sa femme essaya de le faire revenir sur sa détermination. Il devait vivre pour ses enfants, c'était à

(1) CXV, 8.
(2) CX, 14.
(3) CLVII, 2.
(4) CLX, 3 et seq.
(5) CLVII, 18 et seq.

elle de mourir (1). La jeune fille alors, prenant la parole, dit que les enfants avaient le devoir de se sacrifier pour leurs parents, leur vie appartenant à ceux qui la leur avait donnée. D'autre part, c'était à elle de se dévouer, non pas à son frère, puisque celui-ci était destiné à perpétuer la race et que le salut des ancêtres dépendait de son existence (2). Lorsque sa sœur eut fini de parler, le garçon qui était tout jeune encore, voyant le chagrin de ses parents, leur dit de ne point pleurer et prenant une paille, d'un air guilleret, il s'écria : « Je veux tuer avec cela le Râkṣasa (3) ». Kuntî, sortant alors de sa cachette, se fit raconter l'histoire du Râkṣasa par son hôte qu'elle invita à se tranquilliser, son fils Bhîma devant le délivrer du monstre (4).

L'auteur de l'Âdi Parvan se proposait, sans doute, en racontant cette longue histoire, d'enseigner aux parents et aux enfants les divers motifs qu'ils ont de se dévouer les uns pour les autres et de pratiquer les vertus auxquelles se trouve attaché le bonheur des familles.

Précédemment, il avait parlé de Yayâti, dont nous avons déjà rencontré le nom et dont la légende est si curieuse.

Yayâti, maudit par Uçanas, nommé aussi Kâvya, tomba soudain dans une extrême décrépitude. Uçanas toutefois lui dit que, s'il pouvait déterminer l'un de ses fils à échanger sa jeunesse contre cette décrépitude prématurée, il redeviendrait plein de force et de verdeur. Du reste, ce fils généreux vivrait longtemps, plein de gloire, au sein d'une nombreuse famille (5).

(1) CLVIII.
(2) CLIX.
(3) Id. 22.
(4) CLX, CLXI.
(5) LXXXIII, 41, 42. Cf. Bhâgavata Purâna 9, XVIII, XIX.

Alors le prince fit appel au dévouement de son fils aîné, Yadu, et lui proposa l'échange susdit (1). Yadu répondit à son père qu'il ne pouvait consentir à sa proposition, vu les nombreux inconvénients de la vieillesse. Il s'adressa successivement à ses autres enfants Iurvasu, Drahyu et Anu. Tous refusèrent pour les mêmes raisons que leur aîné. Rien de curieux comme cette description qu'ils font de la vieillesse *impuissante*, *chagrine*, *insupportable*. Yayâti les maudit tous. Il s'adressa enfin au plus jeune, à Pûru et lui demanda de lui rendre le service que ses frères lui refusaient, lui alléguant le motif, assez peu noble, qu'il avait d'être délivré de sa décrépitude : c'est que cet état le privait de plaisirs dont il ne voulait pas être sevré de si tôt. L'égoïsme du père était certainement plus odieux encore et plus brutal que celui de ses fils aînés.

Pûru accepta l'échange, sans hésitation, ne consultant que son amour filial. « Ce que tu me demandes, grand roi, je veux le faire » (2).

Redevenu jeune, aux dépens du généreux Pûru, Yayâti passa mille ans au milieu des voluptés. Au bout de ce temps, il s'aperçut que sa soif de plaisirs s'accroissait, chaque jour, loin de s'apaiser, et qu'il en était comme du beurre que l'on jette dans le feu du sacrifice, lequel, au lieu de l'éteindre, ne fait qu'augmenter ses ardeurs (3). Convaincu dès lors que le monde et ses attraits ne sont que vanité, le monarque assagi rendit à Pûru sa jeunesse, pour reprendre sa caducité et passer le reste de ses jours, dans la forêt, au milieu des gazelles, ces douces créatures, indifférent désormais aux choses de ce monde et l'esprit absorbé dans la contemplation de Brahme.

(1) LXXXIV.
(2) LXXXIV, 30.
(3) LXXXV, 11 et seq.

Avant toutefois de s'éloigner, il voulut asseoir sur son propre trône Pûru, orné de nouveau des grâces de la jeunesse, malgré les protestations des quatre castes, les Brâhmanes à leur tête, qui ne voulaient pas que l'ordre de succession fût troublé. Le peuple reconnut avec Yayâti que « le fils qui se dévoue pour ses parents mérite la première place, fût-il le plus jeune de la famille » (1).

Cette curieuse histoire de Yayâti, l'auteur de l'Âdi Parvan l'avait précédemment ébauchée (2) ; mais comme pris de remords d'avoir abrégé un récit aussi édifiant, il le reprit et le développa, comme nous venons de l'indiquer. Du reste, les légendaires hindous sont assez portés à se répéter. Il ne faudrait pas s'imaginer, lorsque l'on rencontre un doublet de ce genre, se trouver par là-même en présence d'une interpolation. Observons-le en passant : rien n'est plus difficile à démontrer généralement que l'interpolation d'écrits qui par leur trame élastique et lâche sont exposés le plus aisément aux accidents de cette espèce. Or, c'est précisément le cas du Mahâbhârata et de tous les poèmes encyclopédiques, bâtis sur le même modèle. Ici, comme partout ailleurs, la critique interne exige une prudence extrême et les plus formelles réserves.

Un autre exemple d'obéissance filiale se trouve dans l'histoire des Nâgas, fils de Kaçyapa, ou Târkṣa, et de Kadrû.

Le cheval Uccaiḥçravas était issu, avec plusieurs autres merveilles, du barattement de la mer de lait. Kadrû voulant supplanter sa sœur Vinatâ, l'autre femme de Târkṣa, lui tendit un piège et lui parla ainsi : « Chère

(1) Id. 30.
(2) LXXV, 32 et seq.

sœur, veux-tu me dire à l'instant de quelle couleur est Uccaiḥçravas ? » Vinatâ répondit : « Le roi des chevaux est certainement blanc. Mais quelle est ton opinion, mon amie ? Indique-moi sa couleur. Convenons d'un enjeu. » Kadrû reprit : « Je crois que ce cheval a la queue noire. O belle, celle qui n'aura point deviné sera l'esclave de l'autre » (1).

Les deux sœurs se promirent d'examiner le cheval de mer à la première occasion. En attendant, Kadrû alla trouver ses fils, les serpents, et les pria de se transformer en crins noirs et d'aller ainsi déguisés grossir la queue d'Uccaiḥçravas. Les Nâgas hésitaient ; leur mère alors les maudit (2). Ils eurent peur et désireux d'échapper à la destruction dont Kadrû les menaçait, ils résolurent de lui obéir (3). Ils ornèrent l'appendice caudal du cheval marin, sous forme de crins noirs, et Vinatâ devint l'esclave de Kadrû, sa sœur et sa rivale (4). L'obéissance tardive des Nâgas ne les sauva point du feu. C'est que la malédiction de Kadrû avait été sanctionnée par les Dieux qui voyaient dans la multiplication effrayante des serpents un danger pour les autres créatures (5). Par malheur, tous ne périrent pas, lors du célèbre sacrifice de Janamejaya ; l'Inde actuelle, sans parler des autres parties du monde, surtout des pays tropicaux, ne sait que trop à quoi s'en tenir là-dessus.

Le lecteur, sans doute, se souvient du fameux duel entre Agni et Indra, au sujet de la forêt Khâṇḍava.

(1) XX.
(2) Id. 8.
(3) XXII.
(4) XXIII.
(5) XX, 8 et seq. Cf. Bhâgav. P. 12, VI, 16.

Peut être n'a-t-il pas oublié, non plus, l'aventure du Ṛṣi Mandapâla qui dut renaître pour donner de la progéniture à ses ancêtres, et qui, laissé libre de son choix, renaquit parmi les oiseaux Çârṅgakas. Il épousa Jaritâ et Lapitâ. Jaritâ lui donna quatre fils qui, lorsque la forêt de Khaṇḍava où était la nichée fut embrasée par Agni, n'avaient pas encore de plumes. La pauvre mère, voyant l'incendie gagner de plus en plus, ressentit une anxiété mortelle, au sujet de ses enfants qui, dépourvus d'ailes, ne pouvaient fuir au loin, et qu'elle était incapable de transporter ailleurs. Elle avisa un trou de souris, près de l'arbre paternel, et elle les engagea vivement à s'y refugier. Ils refusèrent, alléguant qu'il serait honteux pour eux d'être mangés par une souris, tandis que la mort par le feu était louée des sages (1). Cependant ils conjurèrent leur mère d'aviser à son propre salut. Il lui naîtrait, lui dirent-ils, d'autres enfants qui la consoleraient de leur mort. Jaritâ insista pour qu'ils suivissent son conseil. Ils n'avaient rien à redouter : un milan venait de dévorer toutes les souris de la forêt. Les jeunes oiseaux crurent qu'elle inventait cette histoire pour dissiper leurs craintes ; ils n'en persistèrent que davantage dans leur résolution et finalement ils décidèrent leur mère à s'éloigner d'eux, pour se retirer elle-même dans un asile inacessible au feu (2). Cependant l'incendie allait atteindre leur nid, lorsqu'ils implorèrent Agni, tour à tour, et lui adressèrent, Droṇa surtout, des strophes élogieuses qui désarmèrent le dieu et le déterminèrent à épargner les Çârṅgakas. Lorsque le feu se fût éloigné, Jaritâ, le cœur plein d'angoisses, quitta sa retraite et vint en toute hâte voir ce

(1) CCXXX.
(2) CCXXXI.

qu'étaient devenus ses enfants. Elle les trouva pleins de vie. Ce furent alors de part et d'autre des larmes de joie. Mandapâla qui avait d'abord délaissé Jaritâ et ses enfants, s'inquiéta lui-même de connaître leur sort. Il arriva pendant que, suspendus au cou de leur mère, ils la couvraient de baisers. Aucun d'eux ne fit attention à Mandapâla que Jaritâ, indignée, accabla de reproches (1). Mandapâla expliqua sa conduite. Il s'était momentanément absenté pour réclamer leur salut auprès d'Agni et il leur apprenait qu'ils étaient tous des Ṛṣis versés dans les Vedas, ce qu'ils n'avaient jamais soupçonné jusqu'alors, paraît-il. La réconciliation fut complète et la famille alla s'installer ailleurs (2).

Cette légende clôt l'Ādi Parvan. Le poète, au milieu de ses fantaisies les plus folles, n'oublie pas le but moral qu'il se propose, et qui n'est autre que l'esprit de famille et l'amour réciproque des parents et des enfants.

Une femme qui dut aimer doublement son enfant, ce fut Ilâ qui passait pour être à la fois, la mère et le père de Purûravas (3). Il est vrai que la glose parle de Budha comme ayant été aussi le père de ce prince, et le Bhâgavata le dit formellement (4). Ce Purûravas fut maudit par les Brâhmanes et périt misérablement. C'est lui qui apporta de la région des Gandharvas les trois feux (5).

Comme modèles d'amour fraternel et filial on peut citer les Pâṇḍavas, ces héros par excellence du Mahâbhârata.

(1) CCXXXII et seq.
(2) CCXXXIV.
(3) LXXV, 18 et 19.
(4) 9, XIV, 15.
(5) LXXV, 24. Ces trois feux s'appelaient gârhapatya, dâkṣiṇa, âhavanîya, c'est-à-dire les feux de la maison, du sud et de l'orient, ou encore ceux de la famille, de la cuisine et des hôtes.

Ils furent toujours étroitement unis entre eux et très dévoués à l'égard de leurs parents. Un passage particulièrement touchant est celui où Bhîma, considérant sa mère Kuntî et ses frères, durant leur exil, couchés sur le sol dans la forêt où ils erraient, et endormis de fatigue, se lamente sur chacun d'eux. Il évoque le souvenir de leur opulence passée, et termine chacune de ses plaintes par ces mots qui, dans sa bouche, sonnent comme un glas funèbre : *et il dort sur la terre* (1) !

Le roi Çantanu, époux de Satyavatî, eut deux fils, Citrâṅgada qui fut son successeur immédiat, mais qu'un Gandharva du même nom tua dans le Kurukṣetra et Vicitravîrya qui remplaça Citrâṅgada sur le trône. Devavrata ou Bhîṣma que Çantanu avait eu de la déesse Gangâ protégea la minorité du jeune prince, sous l'autorité de Satyavatî (2).

Nous avons cru bon de relever ce trait de mœurs politiques et sociales. Nous trouvons plus loin des détails d'un tout autre genre. Un jour Pârtha et Govinda, c'est-à-dire Arjuna et son ami Kṛṣṇa, ayant obtenu le congé de Yudhiṣṭhira, s'en allèrent en nombreuse compagnie prendre leurs ébats sur les rives de la Yamunâ. Ils présidèrent aux *sports* des dames de leur entourage qui avaient à leur tête Draupadî, l'épouse commune des Pâṇḍavas et Subhadrâ sœur de Kṛṣṇa, mariée à Pârtha (3). Les deux princesses que le vin rendait gaies, observe irrévérencieusement le narrateur, commencèrent par distribuer à leurs compagnes des habits somptueux qui achevèrent de mettre la compagnie en belle humeur.

(1) CLI, 22 et seq.
(2) CI.
(3) CCXXII.

Ce ne fut plus alors que danses, chants, rires et jeux de toute sorte. D'*excellentes liqueurs* furent mises à la disposition de ces dames, et celles-ci de lutter, de se battre, etc., toujours pour s'amuser (1).

Ce passage de l'Ādi Parvan déconcerte un peu, tant il s'accorde mal avec ce que nous savons des multiples exemples de tempérance et de réserve que nous rencontrons partout ailleurs. Les liqueurs enivrantes, c'est-à-dire fermentées, étaient proscrites sévèrement par la *Çruti* et la *Smṛti*, l'Ecriture et la Tradition, et voilà que cette loi est audacieusement violée par deux princesses, données pour accomplies, Draupadî et Subhadrâ, et, à leur instar, par un grand nombre de femmes du plus haut rang. Il ne faut pas cependant, pour écarter cette disparate, recourir à l'hypothèse par trop commode d'une interpolation, car rien ne prouve que le passage soit altéré. Lorsqu'il s'agit de ces interminables récits qui composent les épopées du genre du Mahâbhârata, nous le répétons, rien n'est plus facile que l'interpolation, et rien de plus difficile à prouver.

Çarmiṣṭhâ, fille de l'Asura Vṛṣaparvan, se baignait dans les eaux d'un lac, au milieu du parc de Citraratha. De nombreuses jeunes filles, et parmi elles Devayânî, s'y baignaient en même temps. Elles avaient toutes laissé leurs habits sur la rive (2). Citraratha qui, en sa qualité de Gandharva, aimait assez à folâtrer, se déguisa en *vent*, et, soufflant avec force, il mélangea et brouilla les vêtements des jeunes filles qui, paraît-il, ne s'en aperçurent pas. En sortant du bain la première, Çarmiṣṭhâ prit par mégarde les habits de Devayânî qui se mit à l'injurier.

(1) Id. 21 et seq.
(2) LXXVIII.

Le Bhâgavata raconte le même épisode, avec d'autres détails ; il dit que les baigneuses, ayant aperçu Girîça qui, accompagné de Devî, et monté sur son taureau, passait près du lac, s'étaient précipitées sur leurs vêtements pour ne pas être vues du dieu et de la déesse, en état de nudité ; dans son empressement, Çarmiṣṭhâ s'était trompée d'effets (1).

Devayânî s'écria : « Fille d'Asura, pourquoi prends-tu mon costume ? » Elle ajouta, suivant le Bhâgavata : « Tu ressembles à une chienne qui dérobe le beurre du sacrifice » (2). Çarmiṣṭhâ répondit à sa rivale : « Tu es la fille de quelqu'un (3) qui adore, qui loue, qui mendie, et mon père à moi est adoré, loué, et il fait l'aumône ». Pour dernier argument, elle la jeta dans un puits d'où Yayâti la retira (4).

Les mœurs de ces héroïnes, on le voit, n'étaient pas toujours des plus douces, ni leur langage des plus raffinés.

Lorsque le Deux-fois-né avait rempli ses devoirs de père de famille et que ses enfants, devenus grands, étaient établis et chefs de maison à leur tour, il se retirait, avec sa femme, dans la forêt pour y mener la vie de solitaire, quatrième et dernière période de son existence.

Pâṇḍu ayant tué, à la chasse, un Brâhmane, déguisé en daim, fut maudit par sa victime qui lui prédit que, bien que marié à deux femmes, il n'aurait jamais d'enfants (5). Le roi résolut dès lors, puisqu'il ne pouvait fonder une famille, de se retirer, sans tarder davantage, dans une

(1) Bhâg. Pur. 9, XVIII, 9 et seq.
(2) Ibid. 11.
(3) Çukra.
(4) LXXVIII, 10 et seq. Bhâgav. loc. cit. 17, 19.
(5) CXVIII.

solitude sylvestre, pour y vivre avec Kuntî et Mâdrî, suivant les règles observées par les Brahmacârins, et, en général, par tous ceux qui s'adonnaient à l'ascétisme. Voici le plan de vie qu'il se traça. Il est assez intéressant pour être reproduit au moins dans ses grandes lignes. Après avoir émis ce principe que le principal obstacle au salut, c'est le désir d'avoir des enfants et, en général, de se rendre l'esclave des convoitises de ce monde, il déclare qu'il se conformera à l'excellent mode de vivre de son père (1). Il assujettira ses passions à force de macérations. Il oubliera parents et amis, se rasera la tête et s'enfoncera dans la solitude, le corps couvert de poussière. Il ne se laissera aller ni à la joie, ni au chagrin ; les injures et les louanges le laisseront indifférent. Il vivra en paix avec tous les êtres et se dévouera pour eux. Une fois par jour il mendiera sa nourriture. Il frappera à cinq portes, sept portes, à dix portes, au plus ; s'il est repoussé il se passera de manger. Il ne quêtera jamais deux fois auprès de la même personne. Qu'on lui donne ou qu'on ne lui donne pas, cela lui sera égal. Qu'on lui coupe un bras à coups de hache, et qu'on lui oint l'autre avec de la pâte de santal, ce sera pour lui la même chose. Indifférent au malheur et à la prospérité, à la mort et à la vie, affranchi des péchés et des séductions du monde, il sera libre comme l'air qui n'est le captif de personne, etc., etc. (2).

Cependant Pâṇḍu eut beau multiplier les jeûnes, les mortifications de tout genre, il dut reconnaître que le salut lui était impossible, tant qu'il n'aurait pas de fils (3). Nous savons comment il devint le père des Pâṇḍavas.

(1) Vyâsa, ou, d'après le Bhâgavata Purâṇa, Paràçara 9, XXII, 24.
(2) CXIX.
(3) CXX, 30.

Devoirs en général.

Voici, d'après Pâṇḍu, les devoirs qui s'imposent à chacun : (1)

« Les hommes, en naissant, contractent quatre sortes de dettes, à l'égard de leurs ancêtres, des Dieux, des Ṛṣis et de leurs semblables. Il leur faut les acquitter strictement. Les sages déclarent qu'il n'y a point de régions (fortunées) pour ceux qui négligent de payer ces dettes au temps voulu. On s'acquitte envers les Dieux par les sacrifices ; envers les Ṛṣis par l'étude, la méditation et l'ascétisme ; à l'égard des ancêtres par la procréation de fils et les offrandes de mets funéraires (2), enfin à l'égard de ses semblables par la non-nuisance (3) ».

Le pieux monarque s'était acquitté personnellement de ses devoirs envers les Dieux, les Ṛṣis et les hommes ; il dut, pour remplir ceux qu'il avait contractés à l'égard de ses Pitṛs, recourir, comme nous l'avons dit, au système de l'adoption.

Toutefois, il ne suffisait pas, pour éviter la réprobation et aller au ciel, de remplir ses obligations d'une façon telle qu'elle ; il fallait y apporter certaines dispositions morales sans lesquelles les actes en soi les meilleurs devenaient inutiles.

Le sage Yayâti, fils de Nahuṣa, disait à Aṣṭaka, le fils du célèbre Viçvâmitra :

« Celui-là va au ciel qui, possesseur de grands biens, accomplit des sacrifices convenables (4) ; qui, versé dans

(1) CXX, 17 et seq.
(2) Il s'agit des çrâddhas.
(3) C'est le sens exact du terme *ânṛçaṁsya*.
(4) C'est-à-dire accompagnés de riches *dakṣiṇâs*.

toutes sortes de sciences, demeure humble, et qui, instruit dans les Vedas, se voue à l'ascétisme avec un cœur détaché... O Aṣṭaka, je ne crains rien et rien ne m'afflige. Comme l'Ordonnateur (des mondes) veut que je sois, ainsi serai-je. Telle est ma conviction. Insectes et vers, tous les ovipares, les végétaux, les reptiles, les parasites, les poissons dans les eaux, les minéraux, les herbes, les arbres, tous les êtres, une fois affranchis des conséquences de leurs actes, se réunissent à l'Être-Suprême (1) ».

Or c'est précisément l'absence de toute préoccupation sur le résultat des œuvres qui procure cette *réunion* suprême en quoi le salut final consiste.

Le poète insiste sur cette doctrine, tant il la juge importante. Il la met toujours dans la bouche de Yayâti.

« Il y a quatre choses qui bannissent la crainte ; ce sont l'offrande du feu (2), le silence, l'étude et le sacrifice (lorsque l'amour-propre ne s'en mêle pas) ; s'il les accompagne, elles produisent la crainte (loin de l'écarter) » (3).

Or l'amour-propre, le *mâna* comprend toute recherche de soi-même, toute arrière-pensée d'égoïsme, et même, si l'on veut, d'*égotisme*.

Rien d'important comme le devoir, quelle que soit la forme sous laquelle il se présente. Yudhiṣṭhira le rappelait à son frère Bhîma que la colère égarait : « O Pâṇḍava, mieux vaut observer le devoir que de défendre sa propre vie » (4).

De son côté, Bhîṣma tenait un langage analogue à Duryodhana : « Veille à conserver un bon renom,

(1) LXXXIX, 6 et seq.
(2) *Agnihotra*.
(3) XC, 24.
(4) CLV, 2.

ô Duryodhana. Le bon renom, voilà la force par excellence (de l'homme). L'existence de celui qui perd sa réputation devient stérile » (1).

Or, le bon renom réside dans l'accomplissement total de son devoir. Le même héros, sollicité par sa mère, Satyavatî, de se marier, malgré son vœu de continence absolue lui répondait :

« Je renoncerais aux trois mondes, à la royauté des Dieux et même à plus que cela plutôt que de renoncer à mon devoir (2) ».

Il ajoutait, pour donner encore plus de poids à ses paroles et affirmer davantage sa résolution bien arrêtée de ne point violer son engagement sacré :

« La terre abandonnerait ses senteurs, l'eau sa saveur, la lumière la forme (qu'elle donne aux objets), le vent son souffle, le soleil son éclat, le feu sa chaleur, l'atmosphère le son, la lune ses froids rayons, le meurtrier de Vṛtra (3) sa vaillance, le roi de la Justice (4) son équité, que je ne trahirais mon devoir en aucune façon » (5).

Satyavatî eut beau l'adjurer de renoncer à un genre de vie qui devait fatalement condamner ses ancêtres et lui-même à l'éternelle reprobation, Bhîṣma, comme nous l'avons vu précédemment, sut trouver le moyen de concilier avec les intérêts spirituels de sa race ce qu'il considérait comme son devoir strict.

Le plus habituellement, il n'est question, dans ces antiques légendes, que d'hommages particuliers rendus

(1) CCIII, 10.

(2) C'est ici le sens de *satyam* qui habituellement signifie le vrai, le juste.

(3) Indra.

(4) Yama.

(5) CIII, 15 et seq.

aux Dieux, que de pratiques personnelles de dévotion. Il est cependant une exception que nous avons eu soin de noter au passage.

Bhîma venait de mettre à mort le démon Baka. Les habitants de la ville d'Ekacakrâ que ce monstre tyrannisait depuis longtemps se rassemblèrent tous, hommes, femmes, vieillards, enfants, pour adresser au ciel de communes actions de grâces (1).

Une prescription étrange obligeait tout homme à s'unir à une femme, sur la demande de celle-ci, lorsqu'elle se trouvait dans une situation spéciale. S'il s'y refusait, il était considéré comme coupable d'infanticide (2).

1. Devoirs des Brahmanes.

Après avoir déclaré que « la non-nuisance est le *suprême* devoir » (3) sans doute pour tous, en général, notre moraliste proclame que le Brahmane qui doit pratiquer la douceur, conformément à la *suprême* Çruti, qui n'est autre que le Veda, a pour *suprême* obligation de *porter* ce même Veda (4), c'est-à-dire de l'étudier à fond, de l'apprendre par cœur, et d'en instruire les autres Deux-fois-nés.

Çukra recommandait la patience à Devayânî sa fille que l'altière Çarmiṣṭhâ venait de maltraiter cruellement (5). Il lui disait :

« Celui qui maîtrise sa colère et ne répond pas aux injures qu'on lui adresse, atteint sûrement le but » (6).

(1) CLXIV, 13.
(2) LXXXIII, 32 et seq.
(3) XI, 13.
(4) Id. 14, 16.
(5) Cf. Bhâg. Pur. 9, XVIII.
(6) LXXIX, 5. Ce but, c'est le salut.

Maxime admirable que ce vénérable Daitya ne sut pas toujours pratiquer, ainsi qu'on le voit à l'*Adhyâya* suivant où il invective Vṛṣaparvan *sans peser ses mots*, et d'un ton furieux (1). Il oubliait ce qu'il venait de dire à sa fille que *la conquête de l'univers est le prix de la douceur* (2), mot qui rappelle celui de l'Évangile : « Beati mites, quoniam ipsi possidebunt terram » (3).

Mais Çukra n'était pas Brahmane ; il pouvait jusqu'à un certain point se croire dispensé de cette douceur que pourtant il conseillait si éloquemment aux autres.

Vasiṣṭha que la vache Nandinî conjurait instamment de l'arracher aux mains brutales de son ravisseur Viçvâmitra, lui répondit :

« La puissance du Kṣatriya, c'est la violence, et la patience est celle du Brahmane » (4).

Cette *patience* de Vasiṣṭha était d'autant plus méritoire que cette vache merveilleuse, l'égale de Kâmadhuk, lui appartenait. Cependant il finit par se fâcher contre le voleur, puisqu'un jour tous deux, lui et Viçvâmitra, par leurs imprécations réciproques, se transformèrent mutuellement en oiseaux (5).

Notons qu'il ne s'agit point de deux Ṛṣis vulgaires. Vasiṣṭha, né de Brahmâ et de l'énergie de Bhagavat (6), et l'un des créateurs de l'Univers (7), renaquit de Varuṇa et d'Urvaçî (8) et devint l'un des sept Ṛṣis du septième

(1) LXXX, 1.
(2) LXXIX, 1.
(3) Matt. V, 4. — Cf. Psal. XXXVI, 11.
(4) CLXXV, 29.
(5) Cf. Bhâg. Pur. 9, VII, 6.
(6) Id. 3, XII, 22.
(7) Id. 1, IX, 7.
(8) Id. 6, XVIII, 5.

Manvantara (1). En sa qualité de chef suprême des *Purohitas* ou prêtres domestiques, il fut même identifié à Bhagavat (2).

D'autre part, Viçvâmitra, Ṛṣi du même Manvantara, grâce à ses mérites transcendants, bien que né Kṣatr'ya, s'éleva au rang de Brahmane (3) par un privilège unique.

Ajoutons toutefois que Vasiṣṭha finit par triompher de son ressentiment, ce que le poète constate en ces termes :

« Le Désir et la Colère, que les Immortels eux-mêmes ne peuvent jamais surmonter (4) et que par son ascétisme vainquit (le solitaire), massaient les pieds de Vasiṣṭha (5) ».

C'était une marque de soumission à leur vainqueur, dont ces deux penchants, irrésistibles à tout autre, se déclaraient ainsi les esclaves.

La doctrine recommandée ici n'est autre que cette indifférence qui semble occuper le point culminant de la morale hindoue et qui consiste à ne rien souhaiter, ni rien craindre, à supporter avec une humeur inaltérable les *contraires*, le froid et le chaud, l'abondance et la disette, la santé et la maladie, les honneurs et les outrages, etc.

Le poète s'attarde à décrire les vertus des Brahmanes. Lorsque le roi Duṣyanta pénétra dans le bois sacré où le solitaire Kaṇva s'était retiré avec Çakuntalâ, il fut émerveillé de toutes les saintes choses qu'il y vit et qu'il y entendit. Tant d'ascétisme et de vertus le ravissaient

(1) Id. 8, XIII, 5.
(2) Id. 11, XVI, 22.
(3) Id. 9, XVI, 28.
(4) Çaçvadajeyâv amarair api kâmakrodhâv ubhau. Pratâp traduit : *Difficult* of being conquered by the very immortals desire and wrath. C'est moins malédifiant.
(5) CLXXIV, 5 et 6.

jusqu'à l'extase (1). Toutefois les charmes de Çakuntalâ lui plurent davantage encore, et c'est alors que se noua l'intrigue si fameuse qui valut son chef-d'œuvre au théâtre hindou, grâce au génie de Kâlidâsa.

Il faudrait tout un volume pour décrire les mérites de ces saints personnages ; nous devons nous borner à les signaler.

Un Brahmacârin doit toujours se tenir à la disposition de son maître ou Guru, dont il devient, pour ainsi dire, l'esclave. Il lui faut prévenir ses ordres, se lever avant lui et se coucher après lui. Il sera humble, mortifié, patient, vigilant, studieux (2).

D'autre part le Gṛhastha ou maître de maison pratiquera lui aussi toute sorte de vertus dont la principale sera la générosité dans les sacrifices et dans la façon dont il s'acquittera du grand devoir de l'hospitalité.

Le Muni, qu'il vive dans un village ou dans un bois, s'isolera le plus possible. Il se fera une solitude au dedans de lui-même, s'il ne peut se la faire autrement. Sa nourriture sera frugale, mais il aura soin de ne point user d'aliments immondes. Il aura *les dents nettes*, suivant l'expression pittoresque de l'auteur, qui ajoute que, de plus, il se *coupera les ongles*, c'est-à-dire qu'il évitera de nuire à son prochain, comme l'explique le commentaire (3).

Le Bhikṣu, mendie sa nourriture, puisqu'il s'interdit le travail des mains par esprit de renoncement ; il mange ce qu'on lui donne ; il dort à la belle étoile ; vit dans le célibat et passe son existence à errer çà et là ; pendant que le Vânaprastha se confine dans les bois pour s'y

(1) LXX et seq.
(2) XCI.
(3) XCI, 15.

adonner à l'ascétisme le plus rigoureux. Le Vânaprastha qui observe jusqu'à la mort ce genre de vie sauve dix de ses ascendants et dix de ses descendants ; il se sauve, lui vingt et unième (1).

Tels sont quelques uns des détails que, sur sa demande, Yayâti, dont nous avons plusieurs fois déjà rencontré le nom, donnait au fils de Viçvâmitra, le prince Aṣṭaka. Ce dernier était accompagné de Vasuman, de Pratardana et de Çibi. Tous quatre furent transportés au ciel dans quatre chars d'or. Un cinquième char fut mis à la disposition de Yayâti.

Aṣṭaka remarquant, non sans dépit, peut-être, que le char de Çibi, le fils d'Uçînara, distançait les autres, voulut en savoir la raison.

« C'est que, répondit Yayâti, le fils d'Uçînara, ayant donné tout ce qu'il possédait pour atteindre la voie divine, est le premier parmi vous » (2).

Nîlakaṇṭha commente ce çloka de la façon suivante :

« Pour atteindre la voie qui conduit au séjour de Brahme, (Çibi) donna tout, c'est-à-dire, fit l'abandon de tout ce qu'il avait, tandis que les autres s'étaient engagés dans le chemin des Pitṛs ».

Sans doute qu'ils s'étaient réservés quelque chose et qu'ils n'avaient pas, à l'instar de leur camarade, pratiqué le renoncement absolu. Il va sans dire que le séjour des Pitṛs ou des Ancêtres est bien inférieur à celui de Brahme qui seul procure la félicité absolue à ceux qui l'habitent.

La conclusion qui s'impose, c'est qu'il faut renoncer à tout, en ce monde, pour retrouver tout dans l'autre. Cette maxime s'adresse à chacun : elle est universelle.

(1) Id. 7.
(2) XCIII, 18.

2. Devoirs des rois.

Le poète de l'Âdi-Parvan résume les obligations royales dans ces lignes :

« Yayâti réjouissait les Dieux par ses sacrifices, les Pitṛs par ses Çraddhâs, les pauvres par ses aumônes, tous les excellents Brahmanes en comblant leurs vœux, les étrangers en leur donnant à boire et à manger, les Vaiçyas en les protégeant, les Çûdras en ne leur nuisant pas, les criminels en les châtiant suivant leurs délits » (1).

Telle est la somme des devoirs qui incombent aux Kṣatriyas, en général, et tout particulièrement à ceux qui sont appelés à gouverner les peuples.

Je me bornerai à relever ce détail, assez significatif d'ailleurs, que, tandis que le Brahmane avait le droit de voir tous ses désirs satisfaits, tous ses vœux comblés, le Çûdra n'avait que celui de n'être point lésé, de n'être point pressuré au-delà des limites prescrites par la coutume, au défaut d'une législation nettement établie, sur ce sujet.

Le Gandharva qu'Arjuna rencontra dans le cours de ses pérégrinations et qu'il interrogea, entre autres choses, sur la raison pour laquelle il le qualifiait de Tâpatya, lorsqu'il pensait n'avoir pas de droit à ce surnom, lui raconta l'histoire de Tapatî, son aïeule, fille de Vivasvat et de Châyâ (2), et épouse de Saṁvaraṇa dont elle eut Kuru. Il lui dit, en parlant de Saṁvaraṇa :

(1) LXXXV, 3.
(2) Cf. Bhâgav. Pur. 6, VI, 39 et 9, XXII, 3, 4.

« Le fils de Rĭksha, le puissant roi Samvaraṇa adorait Sûrya (1) et lui offrait des arghyas (2), des guirlandes de fleurs, des parfums, des vœux, des jeûnes et des macérations de diverses sortes. »

Le dieu enchanté lui donna sa fille (3).

Ce passage donne une idée des hommages que doivent rendre aux dieux ceux qui veulent en obtenir des faveurs spéciales, les princes, par exemple, qui, à l'instar de Saṁvaraṇa, désirent entrer dans leurs familles et devenir leurs gendres.

Visvasvat, c'est-à-dire le *Soleil au vêtement varié* est donné ici comme le mari de Châyâ ou de l'ombre et il marie sa fille Tapatî, *celle qui brûle*, à Saṁvaraṇa, le nuage enveloppant. Nous sommes en présence de l'un de ces mythes solaires si nombreux dans les traditions antiques des peuples.

Il va sans dire que le plus important des devoirs royaux, celui qui les résume tous, pour ainsi dire, c'est la protection accordée aux Brahmanes. Lorsque Kuntî proposa aux Pâṇḍavas de se rendre au pays des Pâñcâlas, afin de ne point demeurer à charge plus longtemps au brahmane hospitalier d'Ekacakrâ, elle leur vanta les vertus du roi de cette contrée :

« Nous obtiendrons des secours dans le pays des Pâñcâlas, parce que Yajñasena, leur souverain, est dévoué aux Brahmanes » (4).

N'oublions pas que les frères, pour mieux garder l'inco-

(1) Sûrya et Vivasvat sont deux noms du Soleil, appelé encore Savitar.

(2) On désignait ainsi l'eau d'honneur que l'on présentait aux hôtes. Cette cérémonie faisait partie du *Madhuparka* ou de l'offrande de miel, d'après Pânini. 5, IV, 25. (cité par Böhtlingk).

(3) CLXXI, 12 et seq.

(4) CLXVIII, 7.

gnito, avaient revêtu le costume brahmanique. Précaution inutile d'ailleurs à l'égard d'hommes tels que Drupada, c'est-à-dire Yajñasena, car c'est posséder toutes les vertus, sinon même tous les talents, que de pratiquer la bienfaisance à l'égard des Brahmanes. Dès lors cet excellent prince ne pouvait manquer de faire bon accueil à ses hôtes, quels qu'ils fussent.

Les ministres de Janamejaya lui énuméraient, un jour, les mérites de Parîkṣit, son père ; en lui rappelant ce que fut Parîkṣit, ils lui indiquaient ce qu'il devait être lui-même.

« Apprends, o roi, la conduite de ton père magnanime et comment il est parvenu au séjour d'Indra. Ton père était essentiellement vertueux, il avait l'âme élevée ; c'était le protecteur de ses sujets. Il établit fortement les quatre castes dans leurs devoirs respectifs et les y maintint sous sa tutelle. Instruit, comme il le devait, de ses obligations, il était comme la personnification même de Dharma. Il fut le défenseur de la Terre divine, ce héros aux prouesses incomparables. Personne ne le haïssait et il ne haïssait personne. Impartial à l'égard de tous les êtres, il était comme un second Prajâpati. Brahmanes, Kṣatriyas, Vaiçyas, Çûdras, affermis dans leurs propres obligations, furent maintenus par le roi dans leurs bonnes dispositions. Les veuves, les orphelins sans protecteur, les malheureux trouvaient en lui un appui. Il voyait tous les êtres de bon œil, comme un autre Soma (1). Il semait le contentement et la joie parmi ses sujets ; il se montra vertueux, véridique, d'un courage éprouvé. Dans la science de l'arc il fut le disciple de Çâradvata (2), Govinda (3)

(1) Le dieu Lunus.
(2) Kṛĭpa, fils de Çaradvat.
(3) Kṛĭṣṇa.

chérissait ton père, ô Janamejaya. Ce prince glorieux était d'ailleurs aimé de tous » (1).

Tel fut Parîkṣit, tels doivent être tous les rois, et, en général, tous les Kṣatriyas. Yudhiṣṭhira se rappelait la définition que Vidura lui avait donnée autrefois d'un roi véritable : « Celui qui a dompté ses sens possèdera la terre » (2), de sorte que celui qui aspire à la conquête, à la domination de l'univers doit commencer par se conquérir et se dominer soi-même.

Samvaraṇa, dont nous venons de raconter l'histoire, eut de sa femme Tapatî un fils qu'il nomma Kuru. Il fut élevé à la royauté par le choix du peuple qui disait de lui : « Il sait son devoir ». Kuru était un ascète renommé ; ce fut même par la vertu de son ascétisme qu'il établit le lieu saint si célèbre depuis sous le nom de Kurukṣetra (3). Voilà comment ceux qui se sanctifient, sanctifient jusqu'à leurs demeures. De son côté Yudhiṣṭhira, l'aîné des Pâṇḍâvas, poussa la perfection au point de s'identifier, pour ainsi dire, avec elle. C'est, du moins, le temoignage que rend de lui Vaiçampâyana :

« On eut dit que le Devoir, l'Intérêt et le Plaisir étant descendus sur la terre où ils étaient également recherchés, le roi était le quatrième » (4).

C'est-à-dire, comme l'explique la glose, que Yudhiṣṭhira venait compléter le triguṇa, en jouant auprès de lui le rôle du Mokṣa, de la Délivrance ou du Salut final.

On sait que tout le secret de la sainteté sur la terre est contenu dans le *Triguṇa*, ce triple *lien* que vient *rompre* le Mokṣa en lui donnant sa dernière forme.

(1) XLIX, et seq.
(2) CXLV, 33.
(3) XCIV, 50.
(4) CCXXII, 4.

Yudhiṣṭhira et ses frères étaient des modèles d'héroïsme et de vertu ; le Mahâbhârata ne cesse de le proclamer.

Le Gandharva puissant qu'Arjuna, séparé de Draupadî, on se rappelle pour quel motif, et vivant dans la continence, avait vaincu lui dévoila le secret de son triomphe :

« Le *Brahmacarya* (1) est le mode de vie le plus saint. Tu l'observes maintenant et voilà pourquoi tu l'as emporté sur moi dans la lutte » (2).

Et il établit la règle suivante :

« Si un Kṣatriya marié (3) combat avec nous, pendant la nuit, il succombe infailliblement, à moins qu'il ne soit protégé d'un Brahme (4), c'est-à-dire accompagné d'un Purohita ; dans ce cas il triomphe (bien que marié), de tous les coureurs de nuit » (5).

Dans ces dernières paroles, mises assez gratuitement sur les lèvres du Gandharva, on retrouve les préoccupations brahmaniques de l'auteur qui complète sa pensée en tirant, toujours par l'organe du *Daiva*, la conclusion de ce qui précède :

« Le roi doit constamment prendre à son service un prêtre vertueux pour acquérir ce qu'il n'a pas et conserver ce qu'il a déjà » (6).

Il revient un peu plus loin sur cette idée qu'il lui importe de bien inculquer dans l'esprit des princes et des rois. C'est toujours le Gandharva qui parle, toujours sous la dictée de notre Brahmane.

(1) La continence parfaite.

(2) Le Gandharva était marié et vivait avec sa femme.

(3) *Kâmavṛttaḥ :* Celui qui vit conformément à ses désirs. La glose traduit par Kṛtadâraḥ, celui qui a pris femme.

(4) D'un Brahmane.

(5) CLXX, 71 et seq.

(6) Ibid. 77.

« Un Kṣatriya qui veut conquérir la terre, accroître sa domination, doit se pourvoir tout d'abord d'un Purohita. Le roi qui aspire à l'empire universel doit prendre avant tout un Brahme » (1).

Voici deux fois que le poète écrit Brahme pour Brahmane ; c'est qu'au demeurant, dans sa pensée, le Brahmane est sur terre la plus haute personnification de Dieu, c'est la Divinité même.

Arjuna, convaincu par les affirmations, sinon par les raisonnements du Gandharva, de l'absolue nécessité pour lui et pour ses frères d'avoir un chapelain domestique, le pria de vouloir bien lui en indiquer un. Le Gandharva lui parla du solitaire Dhaumya, frère de Devala, qui habitait le tîrtha d'Utkocaka (2). Les Pâṇḍâvas suivirent ce conseil, et désormais pourvus d'un *Purohita*, ils se crurent assurés du succès dans toutes leurs entreprises. Ils étaient alors en exil, mais du moment qu'ils avaient un chapelain, ils considérèrent leur royaume comme déjà reconquis. Ils se dirent également sûrs de remporter la victoire sur leurs rivaux, à la solennité du *Svayaṁvara* où ils se rendaient (3). Bref, avec ce puissant protecteur (4), il n'est sorte de prospérités qu'ils ne purent espérer légitimement. C'était aussi l'intime conviction de Dhaumya qui, à partir de ce jour, les adopta pour disciples (5).

La conclusion est aisée à tirer. Voulez-vous réussir ? Prenez un chapelain. N'allons cependant pas nous imaginer que le Brahmane, auteur de ce récit, n'ait eu en vue que de donner de l'importance à sa caste ; nous

(1) CLXXIV, 14 et 15.
(2) CLXXXIII, 1 et 2.
(3) Id. 8.
(4) Id. 9.
(5) Id. 10 et seq.

pouvons admettre aussi qu'il a voulu enseigner combien il est nécessaire pour les familles, comme pour les sociétés, d'avoir des intercesseurs auprès de la divinité ; ces intercesseurs sont les prêtres, hommes voués exclusivement au service de Dieu et au bien de leurs frères

Le plus souvent les princes choisissaient leurs ministres, leurs conseillers parmi les Brahmanes. C'est ainsi que le roi Dhṛtarâṣṭra donna toute sa confiance à Kaṇika et lui remit le soin de le guider dans le gouvernement de son empire. Cet excellent Deux-fois-né ou *Brahmane*, comme traduit la glose, de peur que l'on ne s'y trompe (1), prit son rôle au sérieux. La sagesse parlait par sa bouche et parfois aussi.... Machiavel, comme, par exemple, quand il engage son royal disciple à feindre de ne rien voir, de ne rien entendre, lorsqu'il ne peut se venger ; mais s'il arrive à tenir son ennemi en son pouvoir, il le doit exterminer par tout moyen. Il imitera le chasseur qui simule le sommeil pour inviter la gazelle à s'approcher sans méfiance, et qui, lorsqu'il la voit à portée, se lève soudain et la tue (2). Il lui cite encore l'apologue du chacal vivant en société avec un tigre, une souris, un loup et un ichneumon. Le tigre, ayant tué un cerf, le chacal réussit à force de ruses à écarter ses coassociés les uns après les autres et à le manger seul (3). Ici l'astuce accomplit ce que fait la force brutale dans l'apologue de La Fontaine (4). Observons, en passant, que l'association imaginée par le fabuliste français est plus invraisemblable que celle de son émule hindou.

(1) CXL. 4.
(2) Id. 12 et seq.
(3) Id. 26 et seq.
(4) *La génisse, la chèvre et la brebis en société avec le lion.* I, 6.

Il est un point que Kaṇika recommande spécialement au roi des Kurus. « Un monarque ne doit point permettre aux vagabonds, aux *athées* et aux voleurs d'habiter son royaume » (1).

Le terme que nous traduisons par athées est *nâstikâs* (2) qui signifie proprement *Ceux pour qui Il n'est pas*, les *incroyants*. Le glossateur explique ainsi ce mot *paraloka-çraddhârahitâḥ*, ceux qui sont privés de la foi dans un autre monde.

La première mention que l'auteur fait de ce mot est dans ce çloka : « L'homme déchu de son vrai devoir, dont la colère ressemble à celle d'un reptile vénimeux, l'athée lui-même en a horreur, à plus forte raison l'homme de foi » (3).

D'où cette conclusion aussi légitime qu'inattendue que l'on peut ne pas croire en Dieu, sans oublier son *vrai devoir*. Elle serait de nature à scandaliser, si l'on ne connaissait les procédés de rhétorique des poètes de l'Inde et spécialement de celui qui se cache ici sous le nom de Vyâsa, ou mieux sous celui de Çakuntalâ dans la bouche de laquelle il place cette phrase. Çakuntalâ que le roi Duṣmanta s'efforce de séduire emploie, pour l'éloigner, toutes sortes d'arguments. Il n'est pas étonnant qu'elle grossisse un peu la faute que le prince médite, en la lui donnant comme tellement énorme qu'elle ferait reculer l'athée lui-même. Ce raisonnement, accompagné d'autres du même genre, produit son effet, car Duṣmanta, renonçant à prendre Çakuntalâ pour concubine, la choisit comme reine et l'épouse légitimement.

(1) Id. 59.
(2) na âstikâs.
(3) LXXIV, 96.

Puisque nous parlons maintenant plus spécialement des devoirs des princes, nous observerons que, d'après Vaiçampâyana, le disciple de Vyâsa, et l'un des récitateurs du Mahâbhârata, Çântanu fut le premier qui fut salué roi des rois et cela par les autres monarques eux-mêmes (1).

Vidura, voulant détourner Dhṛtarâṣtra de faire la guerre à ses neveux, les Pâṇḍâvas, lui énumérait leurs qualités et leurs ressources. Toutes pouvaient d'ailleurs se résumer en ceci : la présence de Kṛṣṇa au milieu d'eux, Kṛṣṇa, c'est-à-dire Bhagavat, Viṣṇu fait homme, qui suivait Arjuna en qualité d'écuyer. Or :

« Où est Kṛṣṇa là est la victoire » (2).

Et d'ailleurs :

« Qui donc, s'il n'est maudit de la Divinité, voudrait arracher par la violence ce qu'il peut se procurer par la douceur » (3) ?

Le frère de Pâṇḍu, pour avoir méconnu cette vérité et négligé ce conseil, se plongea avec les siens dans un abîme de maux.

L'Âdiparvan nous donne des indications assez curieuses sur les coutumes des rois dans ces temps légendaires, mais non, sans doute, préhistoriques. Il nous montre Duṣmanta (4) voyageant à la tête de sa quadruple armée dans cette forêt où il ne devait rencontrer d'autres ennemis que les charmes, d'ailleurs irrésistibles, de Çakuntalâ, fille de Viçvâmitra et de Menakâ (5). Cette *quadruple* armée se composait de fantassins, de charriots, de chevaux et d'éléphants.

(1) C. 7.
(2) CCV, 26
(3) Id. 27.
(4) Aussi nommé Duṣyanta.
(5) LXIX, 4. Cf. Bhâg. Pur. 9, XX, 13 et seq.

A cette époque on voyait parfois, comme aux temps homériques, deux armées suspendre la lutte pour assister au duel de deux héros. On se rappelle surtout celui de Ménélas et de Pâris (1).

« Bhîṣma observant la loi des Kṣatriyas, inaccessible à la crainte, retourna son char dans la direction de Çâlva. Alors tous les rois le voyant arrêté, demeurèrent immobiles, afin d'être témoins de la joûte entre Bhîṣma et Çâlva » (2).

Les deux héros commencèrent aussitôt le combat. Bhîṣma d'un premier trait, nommé Vâruṇa, paralysa les quatre chevaux de son adversaire, dont il tua ensuite l'écuyer. D'un second trait, nommé Aindra, il tua tous les chevaux et Çâlva dut s'avouer vaincu. Bhîṣma lui laissa la vie (3).

Les traits Vâruṇa et Aindra s'appelaient ainsi, non seulement parce qu'ils étaient consacrés à Varuṇa et Indra, mais aussi probablement parce qu'ils empruntaient quelque chose à l'*énergie* de ces Dieux.

Ces armes surnaturelles rappellent l'os que le sage Dadhîca, ou Dadhyañc tira de son propre corps, afin de permettre aux Dieux de tuer les Dânavas, et tout spécialement Vṛtra, leur chef. Viçvakarman, le forgeron céleste, ou mieux l'armurier divin, en fabriqua une sorte de carreau de foudre irrésistible (4).

Nous rencontrons ailleurs encore ces armes extraordinaires qui, dans la main des héros, produisaient des effets absolument inattendus. Ecoutons plutôt notre éternel

(1) Ιλιας. Γ
(2) CII, 39 et 40.
(3) CII, 47 et seq.
(4) Cf. CXXXVII, 12 et Bhâg. Pur. 6. IX, 53.

conteur, Vaiçampâyana, narrer les prouesses de Bîbhatsu, c'est-à-dire d'Arjuna :

« (Bîbhatsu) créa du feu à l'aide de l'arme Âgneya, de l'eau à l'aide de l'arme Vâruṇa, du vent à l'aide de l'arme Vâyavya, des nuées, à l'aide de son arme Pârjanya ; il s'enfonça dans la terre avec l'arme Bhauma ; il créa des montagnes avec l'arme Pârvata ; avec l'arme Antardhâna, il se rendit invisible » (1).

Nous ne suivrons pas plus loin Arjuna dans la série de ses exploits ; nous prierons seulement le lecteur d'observer que chaque arme était adaptée à l'effet qu'elle était destinée à produire. Somme toute, cela revient à dire que notre héros fit du feu avec du feu, de l'eau avec de l'eau, etc, Notons qu'avec de l'eau il aurait fort bien pu faire du feu. puisqu'au dire du poète « le feu est issu de l'eau » (2).

Il n'était permis de combattre qu'avec ses égaux ; un prince ne pouvait, sans déchoir, entrer en lice avec un adversaire de rang inférieur. Duryodhana, l'aîné des Kurus et l'ennemi juré des Pâṇḍâvas, voulut opposer Karṇa au vaillant Arjuna. Il dit à ce sujet :

« Il y a trois sortes de rois, d'après les Ecritures : les princes de sang royal, les héros et les chefs d'armée. Si ce Phâlguna (3) répugne à se battre avec un adversaire non royal, j'intrôniserai Karṇa roi d'Añga » (4).

C'est ce qu'il fit, ce qui n'empêcha point Bhîmasena, l'un des frères d'Arjuna, de traiter dédaigneusement le nouveau monarque de fils de charretier, indigne d'entrer en lice avec le fils de Pṛthâ (5).

(1) CXXXV, 19 et 20.
(2) CXXXVII, 12.
(3) Surnom d'Arjuna.
(4) CXXXVI, 35.
(5) CXXXVII, 6.

Duryodhana prétendit que Karṇa étant présentement roi, on n'avait pas à s'enquérir de son origine, et que, d'ailleurs, *des héros et des fleuves, les sources sont malaisées à connaître* (1).

Or, il se trouvait que le guerrier Karṇa était fils du Soleil et de Pṛthâ, et par conséquent demi-frère d'Arjuna qui, lui, avait Indra pour père. Pṛthâ qui avait abandonné son fils aîné dès sa naissance, pour sauvegarder son honneur, le reconnut aux marques divines qu'il portait, et se réjouit beaucoup de le voir sur le trône d'Añga (2), mais elle prit soin de ne point révéler le secret de son origine. Nous avons précédemment parlé de Karṇa et de sa naissance doublement merveilleuse.

Ce Bhîmasena, si inflexible sur ce que l'on nous permettra d'appeler les lois de la chevalerie, parut les oublier le jour où il se battit avec le Râkṣasa Baka. Tous deux se frappaient à coups d'arbres qu'ils déracinaient au fur et à mesure, tellement que bientôt le pays fut totalement déboisé (3). Tels Roland et Ollivier, chez Victor Hugo :

> Plus d'épée en leurs mains, plus de casque à leurs têtes,
> Ils luttent maintenant sourds, effarés, *béants*,
> A grands coups de troncs d'arbre, ainsi que des géants (4).

Le génie intempérant d'Hugo eut beaucoup d'affinité avec celui des anciens poètes de l'Inde.

Un épisode assez curieux est celui de Droṇa, le maître d'armes des Kurus et des Pâṇḍavas, comme nous l'avons vu. Drupada, roi du Pañcâla et père de la fameuse Draupadî, s'était brouillé avec lui et l'avait renié pour

(1) CXXXVII, 11.
(2) Id. 23. Cf. Bhâg. Pur. 9, XXIV, 29 et seq.
(3) CLXIII, 24.
(4) *Légende des siècles*. Le Mariage de Roland.

ami, bien qu'ils eussent vécu depuis leur enfance dans l'intimité la plus grande. Cette rupture causa le plus vif chagrin à Droṇa qui, l'éducation de ses élèves terminée, leur demanda comme salaire de se battre avec Drupada et de l'amener à sa merci. Voilà l'essaim de jeunes héros parti en guerre, mais Drupada ne se laissa vaincre qu'au prix de bien des efforts et par les Pâṇḍâvas seulement ; il avait triomphé aisément des Kurus. Drupada, fait prisonnier, fut remis à Droṇa qui lui prit la moitié de son empire et ne lui laissa l'autre qu'à la condition qu'il lui rendrait son amitié, ce que le monarque déchu accepta (1).

C'est là un trait de mœurs typique et peut-être devons-nous voir, dans ce récit légendaire, un épisode historique plus ou moins défiguré, ou mieux plus ou moins embelli. Cette remarque s'applique à la plupart des récits de ces vieilles épopées, tout spécialement à ceux du Mahâbhârata.

Le Gandharva Añgâraparṇa (2) ayant été vaincu par Arjuna qui lui laissa la vie, donna en retour à son vainqueur le pouvoir propre aux Gandharvas de créer des illusions. Cette science magique, nommée *Câkṣuṣî*, avait, dans l'origine, été transmise par Manu à Soma, qui la transmit, à son tour, à Viçvâvasu, de qui lui-même la tenait. Il ajouta que son char brillant ayant été brûlé par les traits d'Arjuna, il s'appellerait dorénavant Dagdharatha (3).

Nous apprenons par là que les vaincus changeaient parfois de nom pour en prendre un autre plus approprié

(1) CXXXVIII.
(2) *Celui dont le véhicule* (brille comme un) *charbon.*
(3) *Celui dont le char est incendié.* CLXX, 38 et seq.

à leur condition présente. Il était probablement plus fréquent de voir le vainqueur accoler à son nom un vocable retentissant, destiné à rappeler son triomphe. Tel Don Quichotte échangeant son titre peu éclatant de Chevalier de la Triste-Figure contre celui de Chevalier des Lions.

Lorsque Kṛṣṇa et Arjuna eurent permis à Agni de consumer la forêt de Khâṇḍava malgré Indra qui en était le protecteur, celui-ci fut tellement émerveillé de la puissance des deux guerriers qui venaient d'accomplir, suivant lui, *un exploit impossible aux Immortels eux-mêmes*, qu'il promit de leur donner ce qu'ils lui demanderaient. Arjuna opta pour ses armes.

« Quand le bienheureux Mahâdeva te deviendra favorable, lui dit le dieu, je te les donnerai toutes, ô Pâṇḍâva, bonheur des Kurus. Je saurai le temps. Pour récompenser tes grandes austérités, je te transmettrai toutes mes armes, celles de feu et celles de vent ; tu les recevras toutes, ô Dhanaṁjaya ».

Vâsudeva (1) demanda que son amitié avec le fils de Pṛthâ (2) fut éternelle. Le chef des Suras lui accorda cette faveur (3).

Si Mahâdeva, le Grand Dieu, qui désigne habituellement Çiva, signifie dans ce passage Viṣṇu, comme Kṛṣṇa n'était autre que ce dieu, Indra dut aussitôt livrer ses armes au Pâṇḍava. Pour Agni, joyeux d'avoir pu rassasier sa faim, grâce aux deux héros, il leur donna le pouvoir *d'aller partout où ils voudraient* (4), sans leur

(1) Kṛṣṇa.
(2) Arjuna.
(3) CCXXXIV, 8 et seq.
(4) Id. 17.

fournir d'ailleurs les moyens de transport. Il estimait, sans doute, qu'il leur témoignait suffisamment sa reconnaissance en ne leur barrant pas la route.

Dhṛtarâṣtra, le roi des Kurus, ne consultant que le bien de son peuple, avait désigné Yudhiṣṭhira comme son héritier présomptif, au détriment de ses cent fils. Yudhiṣṭhira sut en peu de temps s'attirer la confiance et gagner l'amour du peuple qui ne se lassait point, d'ailleurs, d'admirer les prouesses des cinq frères. Arjuna se distingua particulièrement dans le maniement des armes Kṣura, Nârâca, Bhalla, Vipâṭa. Droṇa, son maître, lui donna de plus le javelot connu sous le nom de Brahmaçiras (1), qu'il tenait de son précepteur Agniveça, mais à la condition qu'Arjuna ne refuserait pas de se battre avec lui, s'il le rencontrait dans la mêlée, contrairement à la règle qui interdisait toute lutte entre un guru et ses disciples. Cependant les autres Pâṇḍavas se distinguèrent chacun de son côté. Ils acquirent même un tel crédit, une puissance si grande que Dhṛtarâṣtra sentit sa bienveillance à leur égard faire place à la jalousie, puis à la haine la plus violente (2). Il promit toutefois à Vidura de ne pas attenter aux jours des Pâṇḍavas. Il protesta de son affection pour eux et déclara même qu'elle n'avait jamais été plus grande (3). A peine l'honnête Vidura, se fiant à la parole de son frère, eut-il regagné sa demeure, que Dhṛtarâṣtra dit à son fils Duryodhana et aux autres ennemis des Pâṇḍavas, qu'il détestait toujours ceux-ci et qu'il approuvait tout ce qui se ferait contre eux. Duryodha-

(1) Ces armes merveilleuses ne peuvent guère être identifiées, même approximativement, on le comprendra. Kṣura veut ordinairement dire *couteau*, *rasoir*, et Brahmaçirah *tête de Brahma.*

(2) CXXXIX.

(3) CC 23.

na développa devant son père ses projets (1). Karṇa cependant, plein de haine contre ses adversaires, mais également plein de loyauté, blâma ouvertement toutes les ruses imaginées par Duryodhana pour perdre les Pâṇḍavas ; il prédit qu'elles ne réussiraient pas et son avis était de les attaquer ouvertement, à front découvert (2). Bhîṣma, interrogé à son tour par Dhṛtarâṣṭra sur ce qu'il convenait de faire, émit l'opinion que le mieux de beaucoup serait de partager l'empire avec les cinq frères (3). La discussion se prolongea longtemps encore avec Droṇa, puis de nouveau avec Vidura. Finalement, Dhṛtarâṣṭra consentit au partage. Il donna la moitié de son royaume aux Pâṇḍavas qui s'installèrent à Khâṇḍavaprastha, pendant que leurs cousins continuèrent d'habiter Hastinâpura (4). La paix ne devait pas durer longtemps. Nous n'avons fait qu'indiquer cet épisode qui nous montre aux prises Roland et Machiavel dans la personne de Karṇa et de Duryodhana. On y apprend la façon dont l'antiquité hindoue comprenait la morale politique ; on aurait certes pu s'attendre à pire.

3. Sacrifices.

L'Âdi Parvan raçonte tout au long l'histoire du sacrifice des serpents, fils de Kaçyapa et de Kadrû, maudits par leur mère, dans les circonstances que le lecteur n'aura, sans doute, pas oubliées, et voués à la destruction par le feu.

(1) CCI.
(2) CCII.
(3) CCIII.
(4) CCVII. 27 et seq.

Cependant tous ces malheureux s'assemblèrent pour aviser aux moyens d'échapper au supplice. Ils avaient à leur tête Vâsuki, le plus sage de tous, après toutefois Çeṣa qui, du reste, ne prit aucune part à la délibération, occupé qu'il était, au fond de sa caverne, à soutenir la terre, mission que lui avait confiée Brahmâ et qu'il devait remplir jusqu'à la fin, sans un moment de relâche (1).

Il s'agissait donc d'empêcher le sacrifice, préparé par Janamajaya, d'avoir lieu et de le rendre illégal et invalide. Divers avis furent émis. Les uns parlaient de se déguiser en Brahmanes et de dire tout uniment au fils de Parîkṣit qui voulait ainsi venger la mort de son père (2) : « Le sacrifice ne saurait s'accomplir ». D'autres opinèrent qu'il fallait mordre les sacrificateurs, sans autre forme de procès, et rendre ainsi le sacrifice impossible. Le conseil fut rejeté par certains d'entre eux qui répugnaient à causer la mort de Brahmanes. Il fut alors question de se transformer en nuages et d'éteindre ainsi le feu sacré. Ceux-ci estimaient qu'il convenait de profiter de la nuit pour voler, à la faveur des ténèbres, le vase qui renfermait le *soma* ; ou encore de souiller les aliments sacrés, en les couvrant d'ordures. Ceux-là prétendaient qu'il valait mieux se présenter devant le prince, sous forme de Ṛtvijs (3), et interrompre le sacrifice en réclamant la dakṣiṇâ. Quelques-uns émirent l'avis de s'emparer du prince, lorsqu'il ferait ses ablutions, et de l'entraîner dans leur demeure où ils le retiendraient enchaîné. De la

(1) Cf. XXXVI.

(2) Cf. Bhâg. Pur. 12, VI, 16.

(3) Les Ṛtvijs sont les quatre prêtres du sacrifice : l'Adhvaryu, le Hotar, le Brahman et l'Udgâtar.

sorte, il ne pourrait procéder au sacrifice. Plusieurs enfin proposèrent une mesure plus radicale encore, c'était de supprimer le sacrificateur, afin d'arriver plus sûrement à supprimer le sacrifice. Aucun de ces expédients ne plut à Vâsuki (1).

Ce sacrifice devait s'accomplir ; la destinée le voulait, toutefois il ne devait y avoir à périr que ceux d'entre les serpents qui mordaient par pure méchanceté, pour des bagatelles, ou même sans le moindre prétexte. Ainsi l'avait ordonné Brahmâ (2).

Le passage est assez curieux. Il nous permet d'étudier quelques unes des causes qui entravaient un sacrifice, comme, par exemple, l'extinction du feu sacré, l'action de souiller les mets liturgiques, ou la réclamation de la dakṣhiṇâ par les sacrificateurs, avant la fin de la cérémonie.

Plus loin, nous lisons que Janamejaya venait d'achever les préparatifs du sacrifice. Les Ṛtvijs mesurèrent l'espace nécessaire pour la cérémonie, conformément aux Vedas. Cet espace fut recouvert d'objets précieux et de riz. Les Ṛtvijs purent s'y installer à l'aise et y installer le roi lui-même. Tout était achevé, le sacrifice allait commencer, lorsqu'un Sûta (3), profondément versé dans l'art de construire des aires de ce genre et dans la science des Purânas, dit que le lieu choisi pour la cérémonie et l'heure où s'était fait le mesurage lui permettaient d'affirmer que le sacrifice ne s'accomplirait pas en entier. Un Brahmane en serait la cause. Le prince alors, afin d'éviter

(1) XXXVII.

(2) XXXVIII. 9 et seq.

(3) On appelait ainsi ceux qui naissaient de parents dont l'un était Brahmane et l'autre Kṣatriya. Ils formaient dès lors une classe à part, méprisée de tous.

ce malheur, prescrivit de ne laisser pénétrer aucun étranger dans l'enceinte réservée (1).

Cependant le sacrifice commença. Les prêtres, ayant allumé le feu, y versèrent du beurre en récitant des mantras. Forcés d'obéir à ces évocations saintes, les serpents, remplis de frayeur, se précipitèrent par millions au milieu du brasier où ils se tordaient dans d'horribles souffrances. La malédiction maternelle était en voie d'accomplissement (2).

Janamejaya contemplait avec joie ce spectacle. Takṣaka, le principal coupable, celui qui avait tout particulièrement encouru la colère du prince, en mordant Parîkṣit, on se le rappelle, se réfugia près d'Indra, qui le rassura, pendant que Vâsuki, plein de douleur et d'épouvante, s'en alla trouver sa sœur Jaratkâru et la supplia d'intercéder auprès d'Āstika, son fils, qui seul pouvait, en vertu d'un décret divin, sauver les serpents d'une destruction totale (3).

Jaratkâru, se rendant au désir de Vâsuki, adjura son fils d'arracher à la mort ce qui restait de la race des reptiles, qui d'ailleurs était la sienne. Elle lui raconta comment les serpents avaient été maudits par Kâdru, leur mère, pour n'avoir pas voulu se transformer en crins noirs et orner, en cette qualité, l'appendice caudal du cheval de mer, Uccaiḥçravas. Le châtiment, sans doute, était sans proportion avec la faute. Āstika aimait tout spécialement son oncle Vâsuki. Sans tarder, il se transporta sur le lieu du sacrifice où se trouvaient de nombreux Sadasyas (4). Il voulut pénétrer dans l'enceinte sacrée ;

(1) LI.
(2) LII.
(3) LIII.
(4) On appelle ainsi les Brahmanes qui assistent aux sacrifices, veillant, sans doute, à ce que tout se passe conformément aux rites.

les gardiens de l'entrée s'y opposèrent, mais une gratification généreuse eut raison de leur résistance et il s'avança jusqu'auprès du roi qu'il adora ainsi que les Ṛtvijs, les Sadasyas et le feu sacré (1).

Ces gardiens ou portiers, *dvâḥsthâs*, contrairement, croyons-nous, à la coutume de leurs congénères hindous, se laissèrent facilement corrompre. Il est vrai qu'Âstika n'était pas un homme comme un autre, et que le Destin qui le guidait en ce moment, donna à son or un miroitement d'une séduction irrésistible.

Âstika, disons-nous, célébra les louanges de Janamejaya, des Brahmanes et du feu sacré. Le refrain de son dithyrambe était celui-ci : « Que ceux qui nous sont chers soient bénis » (2) !

Le hotar, cependant, poursuivait la récitation des mantras *évocateurs*, qu'on me passe l'expression, et chaque serpent, à l'appel de son nom, était contraint, nous l'avons vu, de se jeter dans le feu.

Takṣaka, lorsqu'Indra se rendit au sacrifice, avec les autres Dieux que Janamejaya y avait convoqués, et qui le contemplaient du haut des airs, l'y accompagna, en se tenant blotti sous son manteau, de peur qu'on ne l'aperçut. Mais son nom fut prononcé. Indra, craignant d'être entraîné avec lui dans le brasier, par la vertu irrésistible du mantra, secoua son manteau et se débarrassa du reptile; puis il regagna en toute hâte sa demeure. Takṣaka tomba aussitôt de l'atmosphère, mais avant qu'il ne fût atteint par les flammes, Âstika à qui Janamejaya venait de promettre un don pour le récompenser de ses louanges, exigea la cessation immédiate du sacrifice.

(1) LIV.
(2) LV.

« Ami, lui dit le prince, demande-moi tout ce que tu voudras, de l'or, de l'argent, des troupeaux, ce qui te fera plaisir, mais laisse-moi continuer mon sacrifice ».

Āstika ne voulut rien entendre ; les Sadasyas, instruits dans les Védas, dirent, tous d'une voix, au monarque : « Donne à ce Brahmane ce qu'il demande » (1).

Janamejaya dut obéir. Alors Āstika de crier, par trois fois, à son oncle Takṣaka qui n'avait pas encore achevé de tomber : « Arrête » ! Le serpent alors demeura suspendu entre ciel et terre, et fut ainsi sauvé avec ceux de ses frères dont le hotar n'avait pas encore prononcé les noms.

Āstika pria ses oncles, en retour du service qu'il venait de leur rendre, d'épargner désormais tous ceux qui réciteraient pieusement, soir et matin, cette histoire. Ils le lui promirent et ils s'engagèrent par serment à ne jamais mordre celui qui les adjurerait en ces termes :

« J'évoque, dans mon souvenir, l'illustre Āstika qui eut Jaratkâru pour père et Jaratkâru pour mère ; cet Āstika qui vous sauva du sacrifice des serpents. O magnanimes, vous ne pouvez me nuire, pendant que je rappelle ce fait. O serpent, éloigne-toi ; sois heureux ; va-ten, serpent au puissant venin. Souviens-toi de la parole d'Āstika, lorsque cessa le sacrifice de Janamejaya ».

Tout reptile qui manquerait à cet engagement, verrait sa tête se fendre en cent morceaux, comme le fruit de l'arbre Çimça (2).

La conclusion de cette histoire, curieuse à plus d'un titre, c'est que si les cobras et autres reptiles font chaque année dans l'Inde tant de victimes, c'est que l'on y oublie quelque peu Āstika et sa formule d'adjuration. Le lecteur

(1) LVI.
(2) LVIII.

me pardonnera, je l'espère, d'avoir tant insisté sur cet épisode. Les traits de mœurs que l'on y rencontre justifient, me semble-t-il, cette insistance.

La plus haute récompense que les Dieux peuvent accorder à quelqu'un, c'est de l'admettre à prendre sa part des sacrifices qui leur sont offerts.

Kaca, sollicité par Devayanî de devenir son époux, s'y refusa énergiquement, alléguant qu'ils avaient le même père, Kâvya, et que dès lors ils étaient frère et sœur. Devayanî eut beau le maudire et lui prédire que la science qu'il venait d'acquérir de Kâvya demeurerait infructueuse, le jeune ascète fut inébranlable dans sa résolution de ne point s'écarter de son devoir.

Il se retira dans la demeure d'Indra. Les Dieux, dont Indra est le roi, lui dirent en le voyant :

« Ta conduite nous est *utile ;* elle est admirable. Ton renom ne périra jamais, et tu participeras avec nous aux sacrifices » (1).

C'est que les Dieux considèrent un acte de vertu comme un service qu'on leur rend personnellement, et ils en récompensent l'auteur. Ici toutefois, ce qu'ils prisaient spécialement dans Kaca, c'était le dévouement dont il avait fait preuve à leur égard en leur transmettant la formule de *résurrection* qu'il tenait du solitaire, et dont il ne devait lui-même tirer aucun parti.

D'après Vaiçampâyana, ce fut le roi Çantanu qui, le premier, offrit des sacrifices en l'honneur des Dieux, des Ṛṣis et des Pitṛs (2). Ce prince, fils de Pratîpa, est célèbre dans les légendes hindoues. Il tirait son nom (3)

(1) LXXVII.
(2) C. 17.
(3) Çam-tanu; *Celui dont le corps est sain*, ou mieux ici : *dont le corps rend sain, rend heureux.*

du privilège qu'il avait reçu du ciel, en vertu duquel tout vieillard qu'il touchait de la main retrouvait sa jeunesse et sa gaîté (1).

---

4. Purification. — Moyens de purification.

Vaiçampâyana, le disciple de Vyâsa, cédant aux instances du roi Janamejaya, — au dire de Sauti qui le raconte à Saunaka — énumère, avant d'en commencer le récit, les qualités inappréciables du Mahâbhârata. Ce qu'il dit à ce sujet peut se résumer en deux mots : Le Mahâbhârata est tout, le reste n'est rien.

« Tout ce qui est contenu dans ce poème, au sujet du Devoir, de l'Intérêt, du Désir et de la Délivrance (2), peut aussi se trouver ailleurs, mais ce qui n'y est pas, ne se trouve nulle part » (3).

(1) Cf. Bhâg. Pur. 9, XXII, 13.

(2) Il s'agit du *caturvarga*, qui comprend le Dharma, le Kâma, l'Artha, c'est-à dire le *trivarga*, auquel vient s'adjoindre le Mokṣa.

(3) LXII, 53.

En réalité, le Mahâbhârata est la mine vraiment inépuisable que tous les littérateurs de l'Inde ont exploitée, un peu comme les poètes grecs ont fait l'Iliade et l'Odyssée.

Ce poème colossal n'est pas seulement une encyclopédie complète, du moins aux yeux des Hindous, c'est aussi une panacée morale universelle. Sa récitation ou son audition purifie de tous les péchés, même des plus graves (1), qu'il s'agisse de péchés de pensée, de parole ou d'action (2), commis sciemment ou non (3).

Tout cela sans préjudice des avantages temporels qu'il procure :

« Le Mahâbhârata est égal aux Védas. C'est une chose excellemment sainte qui procure la santé, la gloire et la vie » (4).

C'est toujours Vaiçampâyana qui parle. Il conclut :

« Donc il faut l'écouter avec attention » (5).

Cette parole s'adresse à tous, dans la personne de Janamejaya.

Toutefois, suivant le même ascète, il n'est pas nécessaire, pour expier ses péchés, d'entendre le Mahâbhârata d'un bout à l'autre ; ce serait trop cruel, sans doute, et hors de proportion avec les crimes que l'on peut commettre. Il suffit d'assister, pieusement, cela va sans dire, à la récitation d'un fragment :

« Cette histoire est sanctifiante ; elle détruit les péchés de ceux qui l'écoutent » (6).

(1) Id. 19.
(2) Id. 25.
(3) Id. 38.
(4) XCV, 90.
(5) Ibid.
(6) LXXXVI, 10.

Il s'agit de l'épisode de Yayâti dont nous avons parlé.

Veut-on savoir l'opinion de Yayâti lui-même à ce sujet ? La voici ; elle diffère notablement de celle de Vaiçampâyana qui nous la transmet d'ailleurs sans commentaire.

« Il n'y a, dans les trois mondes, aucun agent de sainteté comparable à la pitié, l'affection pour les êtres, la libéralité, une parole douce. Ainsi, l'on ne doit parler que d'une façon aimable, non d'une façon rude. Il faut honorer les gens dignes d'estime, donner toujours et ne jamais demander » (1).

Cette dernière observance ne concernait, sans doute, point les Brahmanes, spécialement les Bhikṣus, eux qui faisaient profession de demander toujours, sinon de ne donner jamais.

Parmi d'autres moyens de purification, il convient de citer les *tîrthas*, ou gués sacrés, établis le long de rivières saintes, dont on buvait les eaux, en y faisant ses ablutions.

Arjuna qui s'y connaissait disait, un jour, au Gandharva Añgâraparṇa, en parlant de la Gangâ et de ses affluents :

« Ceux-là sont purifiés de leurs fautes qui boivent les eaux des sept rivières : la Gangâ, la Yamunâ, la Sarasvatî, la Vitasthâ, la Sarayù, la Gomatî et la Gandakî » (2).

D'autre part, il observait que cette Gangâ sainte portait le nom d'Alakanandâ (3), lorsqu'elle traversait les régions divines, et qu'elle s'appelait, en parcourant celle des Pitṛs, Vaitaranî (4), infranchissable aux pécheurs (5). Si le poète veut dire que la Gangâ est inaccessible aux pécheurs,

(1) LXXXVII, 12 et 13.
(2) CLXX, 19 et seq.
(3) La *jeune fille*.
(4) Ce mot semble signifier ici : *Celle que l'on ne peut franchir*.
(5) Ibid. 22.

sans exception, comme il vient de nous affirmer qu'il suffit de boire de ses eaux pour être purifié, il s'en suivrait que la Gangâ et ses affluents ne purifieraient que les Saints, que ceux qui sont déjà purs. Mais il ne faut pas lui attribuer une pareille intention. Le fleuve saint ne demeure inabordable qu'aux criminels endurcis, qu'à ces coupables qui, loin de se repentir de leurs forfaits, se plaisent à en allonger la série. Ou encore ses eaux ont la vertu du nom de Bhagavat. De même qu'il suffit de prononcer celui-ci, fût-ce par inadvertance, ou de toute autre façon, pour être sauvé, ainsi le seul contact des eaux du Gange transforme en pénitent le pécheur le plus irréductible, tant est efficace leur vertu sanctifiante (1).

Arjuna, dans le cours de ses pérégrinations, arriva près de cinq tîrthas : ceux d'Agastya, Saubhadra, Pauloma, Kârandhama, et Bhâradvâja. Il fut tout surpris de les voir déserts. On lui apprit alors qu'ils étaient habités par cinq crocodiles redoutables qui dévoraient les dévots assez imprudents pour y faire leurs ablutions. Arjuna, sans plus tarder, entra dans Saubhadra, l'un d'eux. Il fut aussitôt saisi à la jambe par le crocodile qui s'y trouvait. Le héros, sans s'émouvoir, tira le monstre à terre. A peine celui-ci fut-il sorti de l'eau qu'il disparut pour faire place à une femme d'une merveilleuse beauté. C'était une Apsaras du nom de Vargâ. Elle raconta son histoire. Il y avait juste cent ans qu'elle et quatre de ses sœurs, Saurabheyî, Samîcî, Budbudâ et Latâ, se rendant chez Kubera, rencontrèrent un ascète absorbé dans la méditation du Veda. Elles essayèrent de le séduire, mais n'y parvinrent pas, bien que dans ce but elles eussent déployé toute la magie de leurs chants et de leurs sourires.

(1) Cf. Bhâg. Pur. 6, II, 11 et seq.

Seulement le Brahmane, mécontent d'être troublé dans sa solitude, les maudit et les condamna toutes cinq à vivre un siècle dans l'eau, en qualité de crocodiles (1).

Effrayées, elles le conjurèrent d'avoir pitié d'elles et de reprendre sa parole. Il s'y refusa, mais comme au fond il n'était pas méchant, il voulut bien les rassurer en leur disant que d'ordinaire par cent ans, cent mille ans, on entendait une période illimitée, sans fin ; mais que lui ne parlait que d'un siècle, pas un jour de plus, ni de moins. Elles le passeraient dans les cours d'eau qu'il leur assignait. Il ajouta que ces derniers seraient sanctifiés par leur présence et qu'ils seraient appelés les *tîrthas des femmes* (2), à cause de leurs vertus spéciales dont les femmes seules bénificieraient, et qu'ils auraient grand renom. Pour elles, lorsque le temps de leur pénitence serait écoulé, un héros viendrait qui les tirerait de l'eau et leur ferait par là reprendre leur forme première. Le héros, c'etait lui, Arjuna (3). Celui-ci, ayant pris congé des Apsaras, après les avoir ainsi délivrées, se dirigea vers Gokarṇa, le premier séjour de Paçupati (4), lieu saint entre tous, sa vue seule purifie, le méchant lui-même y obtient la sécurité complète, ou mieux, suivant l'expression même du poète, il y a un asile assuré contre la crainte (5).

Ces lieux saints ne sont pas les seuls. Il est, en effet, des gués sacrés, des tîrthas d'un autre genre vers lesquels il est bon de se réfugier (6). Toutefois ils sont surtout à

(1) CCXVI Cf. Bhâg. Pur. 10, LXXIX, 18.

(2) *Nârîtîrthas*.

(3) CCXVII.

(4) Le *maître des troupeaux* appelé aussi Gaṇeça, mot qui a le même sens. On désigne ici, sous ce nom, Çiva. Cf. Bhâg. Pur. 10, LXXIX, 19.

(5) CCXVII, 35. Tout ce passage est omis dans Pratâp.

(6) CXL, 64.

la disposition des rois. Pratâp en énumère seize dans l'ordre suivant : le ministre, le chapelain domestique, l'héritier présomptif, le généralissime, les portiers, les chambellans, le geôlier, le chef des officiers de bouche, le chef trésorier, le premier aide-de-camp, le chef de la police urbaine, le principal architecte, le chef de la justice, le président du conseil, le bourreau en chef, le commandant de la citadelle, le chef de l'arsenal, le surveillant principal des frontières et le chef des gardes forestiers.

Cependant je doute assez que ces dernières sortes de tîrthas soient égales aux premières. En effet, les lieux saints abritent et purifient, tandis que si les fonctionnaires dont il s'agit sont pour le roi et son royaume autant de garanties de sécurité, chacun, dans l'étendue de sa sphère, nul d'eux ne saurait prétendre au rôle de sanctificateur, si ce n'est le *purohita*, peut-être.

VIII.

OEuvres. Leurs résultats.

Çeṣa était un serpent comme on n'en vit jamais beaucoup. Il s'adonnait depuis longtemps aux pratiques de l'ascétisme le plus sévère, successivement retiré dans les vallées du Gandhamâdana et de la Badarî, dans le Gokarṇa, le bois de Puṣkara et au pied de l'Himavat (1). L'aïeul des mondes, Brahmâ, lui demanda ce qu'il désirait pour prix de ses vertus et en retour de mortifications telles que les êtres en étaient tourmentés (2). Çeṣa répondit :

(1) Himâlaya.
(2) XXXVI, 2 et seq.

« Voici mon désir, ô divin Aïeul, mon maître, c'est que mon âme trouve sa joie dans le devoir, l'apaisement et l'ascétisme » (1).

Brahmâ le lui promit. Il le chargea en même temps du soin de porter la terre sur sa tête. Depuis lors ce saint reptile, connu encore sous le nom d'Ananta, *celui qui n'a pas de fin,* soutient le globe terrestre. Garuḍa, le fils de Vinatâ, lui tient compagnie (2).

Telle fut la récompense de Çeṣa, l'aîné des fils de Kadrû, lorsqu'il eut quitté les autres serpents, ses frères, dont il blâmait les excès.

L'ascétisme, pratiqué suivant les règles, conduit au sommet de la perfection et par conséquent du bonheur.

Viçvâmitra, l'un des Ṛṣis royaux du septième Manvantara (3), à l'aspect de la puissance brahmanique, abandonna son royaume et son rang de Kṣatriya, pour s'adonner à l'ascétisme. Il mérita par là de devenir Brahmane (4). Bien plus, il eut l'honneur de boire le *soma* avec Indra lui-même (5).

C'est un des rares exemples que l'on cite d'un homme passant de sa caste native à une caste supérieure, dans la même existence. Habituellement ces sortes de métamorphoses ne s'opèrent que dans les existences ultérieures

Le *tapas*, c'est-à-dire l'ascétisme, sauvait celui qui le pratiquait des positions même les plus critiques. Çukra, sentant Kaca, le bien-aimé de sa fille Devayânî, dans son estomac, lui demanda comment il avait pu s'y introduire. Kaca lui répondit :

(1) Id. 17.
(2) Id. 25.
(3) Cf. Bhâgav. Pur. 8, XIII, 5.
(4) Id. 9, XVI, 28.
(5) CLXXV, 48.

« Grâce à toi, la mémoire ne m'a pas abandonné, et je me souviens de tout ce qui s'est passé, car mon ascétisme n'a pas été détruit, et c'est ce qui me donne la force de supporter cette situation terrible. Les Asuras, après m'avoir tué, brûlé, réduit en cendres, m'ont jeté dans ta boisson, ô Kâvya » (1).

Çukra dut consentir à mourir pour permettre à Kaca de sortir de son estomac, mais celui-ci, à peine délivré, s'empressa de le ressusciter. Toutes ces merveilles furent l'effet de la science et de la sainteté. Çukra, l'instant d'auparavant, disait à sa fille Devayânî qui se lamentait sur la disparition du jeune homme.

« Ne pleure pas. Une femme telle que toi ne doit point s'affliger au sujet d'un mortel. Grâce à ma puissance, tu es adorée aux temps marqués (2) par Brahme, les Brahmanes, les Dieux, Indra en tête, les Vasus, les deux Açvins, par les ennemis des Suras (3), par tout l'univers » (4).

Cette puissance devant laquelle s'inclinaient tous les êtres jusqu'à Brahme, l'être par excellence, Çukra, tout Daitya qu'il fût, la devait à sa vertu éminente qui lui valut même d'être identifié avec Bhagavat (5).

La sainteté, chez les hommes, lorsqu'elle était poussée à un certain degré, non seulement s'imposait à l'admiration des Dieux, mais elle leur faisait peur ; ils tremblaient de se voir dépossédés par ces éminents ascètes. C'est ainsi que Sunda et Upasunda, fils d'un Daitya nommé Nikumba, issu de l'Asura Hiraṇyakaçipu, s'adonnèrent à des pratiques de

(1) LXXVI, 54 et seq.
(2) C'est-à-dire le matin, le midi et le soir.
(3) Les Asuras ou Démons.
(4) Id. 47 et 48.
(5) Bhâg. Pur. 11, XVI, 28.

mortifications telles que les Dieux, craignant d'être chassés du ciel par eux, mirent tout en œuvre pour les décider à renoncer à leur vie pénitente, mais leurs tentatives de séduction demeurèrent infructueuses. Alors Brahmâ, l'Aïeul des Mondes, vint les trouver dans leur ermitage des monts Vindhyas et leur promit, s'ils consentaient à cesser leur ascétisme pour vivre comme tout le monde, de leur accorder tout ce qu'ils lui demanderaient, moins toutefois l'immortalité. Les deux frères renonçant à la conquête des trois mondes, conséquence inévitable de leurs pieux exercices, se bornèrent à exiger qu'il leur fût donné de ne craindre aucun être mobile ou immobile, à l'exception d'eux-mêmes (1). Brahmâ et ses divins collègues durent s'estimer heureux d'êtres quittes à si bon compte. Les deux frères cependant abandonnèrent leur retraite pour retourner au milieu de leurs parents et amis qui leur firent le plus chaleureux accueil. Ils vécurent désormais dans l'abondance et la joie, avec tout leur entourage. De toutes parts on n'entendait que ces mots dont retentissait chaque maison : « Goûtez, mangez, donnez, réjouissez-vous, chantez, buvez » (2).

Le poète précédemment traduisait en termes analogues la prospérité du Kurujâñgala, sous la régence de Bhîṣma, durant la minorité de ses neveux Dhṛitarâshtra, Pâṇḍu et Vidura.

« Dans les maisons des chefs Kurus et des principaux citoyens, *donner*, *manger* étaient les seules paroles qu'on y entendît » (3).

Aussi, Vidura, plein de reconnaissance, disait à Bhîshma, en son nom et au nom de ses aînés :

(1) CCIX.
(2) Id. 31.
(3) CIX, 16.

« Tu es notre père et notre mère » (1).

Nous avons vu ailleurs comment Sunda et Upasunda se tuèrent l'un l'autre au sujet de Tilottamâ (2). Leur mort seule pouvait rassurer les Dieux. En se laissant gagner par les charmes de cette apparition fantastique, ils perdirent leur vertu, et dès lors ils n'eurent plus de force que pour se détruire réciproquement. Ils avaient oublié cette vérité rappelée par Yayâti qui lui-même ne s'en était souvenu que tardivement, c'est-à-dire après qu'il eût épuisé les mille années de jouissances qui lui avaient été accordées lorsque son fils Puru consentit à lui céder sa jeunesse :

« Le désir n'est pas apaisé par l'assouvissement ; le feu, quand on y verse le beurre (du sacrifice), devient plus violent » (3).

Lorsqu'un homme se prend de querelle avec son voisin, ce dernier, s'il est sage, lui répondra avec douceur ou ne lui répondra pas du tout ; ce sera le bon moyen de se venger de ses outrages. En effet :

« L'homme patient brûle celui qui est en colère et lui enlève ses mérites » (4).

L'Apôtre saint Paul engage le fidèle, non seulement à ne point répondre aux mauvais traitements par des mauvais traitements, ni à opposer le silence à l'insulte, mais à faire du bien à son ennemi, à le secourir dans le besoin ; la vengeance, le châtiment n'appartenant qu'à Dieu :

« Non vosmetipsos defendentes, carissimi, sed date

(1) CX, 8.
(2) CCXII, 19.
(3) LXXXV, 12.
(4) LXXXVII, 7.

locum iræ. Scriptum est enim : Mihi vindicta, ego retribuàm, dicit Dominus. Sed si esurierit inimicus tuus, ciba illum ; si sitit, potum da illi. Hocenim faciens, carbones ignis congeres super caput ejus. Noli vinci a malo ; sed vince in bono malum » (1).

Le lecteur, du premier coup, reconnaîtra ce en quoi ces deux enseignements se ressemblent et diffèrent.

Le poète recommande ailleurs de ne point se borner à ne point commettre le mal soi-même, mais à empêcher les autres de le commettre :

« Celui qui, le sachant et le pouvant, n'empêche pas le crime, est responsable de ce crime » (2).

C'est comme s'il le commettait lui-même, personnellement.

Le texte, il est vrai, peut s'entendre d'une autre façon et s'appliquer à celui qui ne punit point le coupable, lorsqu'il en a le pouvoir et, sans doute aussi, le devoir (3).

Lorsque Duryodhana, l'aîné des cent fils de Dhṛtarâṣtra, naquit, il se mit à crier et à *braire comme un âne.* Aussitôt ânes, vautours, chacals, corbeaux de lui répondre par leurs cris. Le père du nouveau-né, justement effrayé de ce prodige, consulta les sages, Bhîṣma et Vidura entre autres, pour apprendre d'eux ce que cela signifiait. Ils lui dirent que Duryodhana serait cause de la destruction de sa famille et de sa race, et qu'il lui fallait l'abandonner (4). L'aîné des Kurus, en effet, devait par sa méchanceté, sa scélératesse, se perdre et perdre les siens. Il s'agissait de

(1) Rom. XII, 19 et seq.

(2) CLXXX, 11.

(3) Prâtap le prend à la fois dans les deux sens et traduit : « The man who having the power to prevent or punish sin doth not do so, knowing that a sin hath been committed, is himself defiled by that sin. »

(4) CXV, 28 et seq.

prévenir ce malheur, en exposant l'enfant qui, sans doute, périrait et détournerait ainsi le malheur de sa maison. Dhṛitarâṣṭra hésitait, bien qu'on lui fît observer que devant avoir cent fils, il lui en resterait encore quatre-vingt-dix-neuf. Pour le décider Vidura lui rappela cette maxime :

« Une personne doit être sacrifiée pour le bien d'une famille, une famille pour celui d'un village, un village pour celui d'une région, et la terre pour celui d'une âme » (1).

Le roi des Kurus, pour sa perte et celle de son pays, ne voulut rien entendre. Plus tard, sous l'inspiration néfaste de ce même fils, il persécuta ses neveux, les Pâṇḍavas, qu'il chassa même de sa capitale, Hastinâpura, les condamnant ainsi à une vie errante, à l'exil et toutes ses privations. A leur départ, Yudhiṣṭhira et ses frères furent accompagnés des bénédictions générales, car, loin de partager la haine du roi et de ses fils, les Kauravas, Bhîṣma le premier, leur étaient attachés. Ils leur dirent, lorsqu'avant leur départ, ils sollicitèrent leur bénédiction :

« Soyez bénis, le long de la route, par tous les éléments. Puisse-t-il ne vous arriver aucun mal, ô fils de Pâṇḍu » (2).

Les proscrits s'éloignèrent dans la direction de Vâraṇâvata. Ils emportaient avec eux le bonheur et les mérites de leurs injustes ennemis.

Tout se paie, en ce monde, d'une façon ou d'une autre, soit présentement, soit plus tard, dans une existence ultérieure ; tous les torts commis à l'égard non seulement des hommes, mais des bêtes elles-mêmes qui d'ailleurs,

(1) Id. 38 et et 39.
(2) CXLIII, 18.

nous ne sommes plus à l'apprendre, ne sont que des hommes dégénérés, s'expient fatalement, un jour ou l'autre.

Un Ṛṣi, du nom de Mâṇḍavya, dans l'asile duquel une bande de pillards s'étaient refugiés, se vit condamné au pal comme complice. Ses confrères, les ascètes, vinrent le visiter durant la nuit, transformés en oiseaux, et l'adjurèrent de leur révéler la cause de son supplice (1). Le Ṛṣi se borna à leur répondre : « Je n'incrimine personne ; je suis seul responsable de ce qui m'arrive » (2).

Cependant le roi, informé de sa méprise, s'excusa auprès de Mâṇḍavya et le pria de lui pardonner. Il ordonna de le délivrer. On ne put toutefois extraire un morceau de pal qui resta dans la blessure, ce qui valut à l'infortuné d'être appelé désormais Aṇîmâṇḍavya, c'est-à-dire *Mâṇḍavya au pieu*. Un jour, le solitaire se rendit près de Dharma, le dieu de la justice, afin de savoir ce qu'il avait pu faire pour subir un pareil supplice. Dharma lui apprit que lorsqu'il était enfant il s'était amusé à empaler des moucherons avec un brin de paille, et qu'il l'avait condamné à la peine du talion. Aṇîmâṇḍavya reprocha au dieu son excès de sévérité, d'autant plus que les écritures déclaraient irresponsable l'enfant jusqu'à douze ans (3). Dès lors, il le maudissait ; en vertu de sa malédiction il renaîtrait permi les hommes, de dieu qu'il était, et sa mère serait une Çûdrâ. De plus, à l'avenir, on ne répondrait de ses actes qu'à partir de quatorze ans (4).

Dharma subit l'effet de cette malédiction du Brahmane.

(1) CVII.
(2) CVIII, 1.
(3) Id. 14.
(4) Id. 17.

Il tomba du ciel sur la terre où il devint Vidura, né de Vyâsa et d'une Çûdrâ (1).

Ce récit dans lequel se complaît le poète nous montre combien est redoutable la colère d'un Brahmane, puisqu'elle peut arracher les Dieux de leurs trônes célestes et les précipiter sur terre où ils redeviennent de simples mortels. Ne dit-il pas quelque part ailleurs que

« Les Brahmanes, quand ils sont irrités, peuvent brûler, en un instant, le ciel avec Indra, la terre avec ses montagnes, l'enfer avec le roi des serpents » (2).

Puisque nous sommes au chapître des malédictions, mentionnons encore celle dont fut victime le roi Kalmâṣapâda. Un jour que ce prince traversait une forêt, il rencontra Çakti, l'ainé des cent fils de l'ascète Vasiṣṭha. Il voulut, sans raison, le contraindre à s'écarter de son sentier, et comme il s'y refusait, le monarque le frappa d'une lanière. Çakti le maudit alors ; il le condamna en ces termes : « Puisque tu me traites comme un Râkṣasa, ô roi, à partir d'aujourd'hui tu te nourriras de chair humaine » (3). Viçvâmitra qui vint à passer par là, sanctionnant la malédiction du Brahmane, enjoignit au Râkṣasa Kiṁkara d'entrer dans le corps du prince, ce qui eut lieu aussitôt (4). Le roi prit son rôle au sérieux et commença son métier de mangeur de chair humaine ou de Râkṣasa en dévorant Çakti le premier, puis tous ses frères (5). Viçvâmitra qui haïssait Vasiṣṭha et qui, pour satisfaire son ressentiment, avait ainsi ordonné à un

(1) Cf. LXIII, 92 etc. — Bhâgav. Pur. 3, V, 20, où Dharma s'appelle Yama.

(2) Cité par Bergaigne, Manuel etc. p. 321. Cf. Anuçâsana Parvan, XXXIII, 8.

(3) CLXXVI, 13.

(4) Id. 20.

(5) Id. 40 et seq.

Râkṣasa d'entrer dans le corps de Kalmâṣapâda et de détruire la famille de son ennemi, désirait que Vasiṣṭha périt lui-même sous la dent du nouvel ogre. Ce dernier s'avança donc vers l'illustre ascète, pour lui faire subir le sort de ses fils, lorsque le Ṛṣi l'arrêta net par cette exclamation : *Hum !* (1). Il sauva du même coup Adṛçyantî, la veuve de Çakti, destinée à perpétuer sa race. Enceinte à la mort de son mari, ce ne fut qu'après douze ans de grossesse qu'elle mit au monde Asmaka, le futur fondateur de la ville Paudanya (2). Dès le sein de sa mère il savait le Véda et le récitait ainsi que les Angas (3).

Cependant le roi Kalmâṣapâda, délivré de la malédiction qui pesait sur lui par Vasiṣṭha qui l'aspergea d'une eau bénite au moyen de mantras, et par là même débarrassé du Râkṣasa, put reprendre son existence ordinaire en recouvrant sa raison, et il retourna, sur l'ordre de l'ascète, gouverner ses sujets (4).

Si maintenant on veut savoir le moment de la journée où les Râkṣasas et les autres démons exerçaient de préférence leurs méfaits, le roi des Gandharvas nous l'apprendra :

A l'exception de quatre-vingts lavas (5) le crépuscule du soir appartient aux Yakṣas, aux Gandharvas et aux Râkṣasas qui vont où bon leur semble. Le reste du temps est destiné aux hommes. Si donc, par amour du gain, il en est qui sortent durant les moments (qui nous sont consacrés), nous avons le droit de tuer ces insensés » (6).

(1) CLXXVII, 25.
(2) Id. 47.
(3) Id. 14.
(4) Id. 26 et seq.
(5) Le *lava* est le tiers d'un clignement d'yeux, ou d'un *nimeṣa*.
(6) CLXX, 8 et seq.

Non seulement ils les tuent, mais ils les mangent.

Il faut éviter le mal et pratiquer le bien ; cette double recommandation revient souvent, tantôt sous une forme, tantôt sous une autre. Ceux qui l'oublient ont toujours lieu de se repentir, car ils ne sauraient éviter les tristes conséquences de leurs méfaits. Yayâti disait à son disciple Aṣṭaka :

« De même que l'homme tombé dans l'indigence est renié par ses connaissances, ses amis et ses parents, ainsi l'homme qui perd ses mérites est abandonné des troupes divines et de leurs chefs » (1).

Suit toute une théorie sur l'enfer *Bhauma* (2) et ceux qui y vont. Cet enfer n'est autre, en réalité, que la renaissance. Le coupable, à sa mort, renaît dans une matrice d'autant plus inférieure que sa culpabilité est plus grande. Nous n'insistons pas davantage sur cette doctrine qui a sa place ailleurs. Il nous suffit de l'indiquer ici, puisque nous traitons des actes et de leurs suites.

Le plus horrible des forfaits, nous le savons, c'est le meurtre d'un Brahmane, à moins toutefois que ce ne soit celui d'une vache. Il est un cas cependant où le brahmanicide est autorisé.

« Il est permis de tuer un Brahmane qui se mêle à un combat, les armes à la main » (3).

A part cette exception, où il s'agit du cas de légitime défense, la personne d'un Brahmane, si coupable qu'on le suppose, est inviolable. A plus forte raison doit-on s'abstenir à l'égard de ces êtres privilégiés de toute insulte gratuite.

(1) XC, 2.
(2) Terrestre.
(3) CXC, 6.

Le saint roi Parîkṣit, on ne sait comment, l'oublia un jour. Ce jour-là donc, il chassait le daim. Il blessa l'un de ces animaux qui disparut dans un fourré, et il s'élança à sa poursuite. Il rencontra un ascète, assis dans un parc, et occupé à boire les gouttes de lait que les veaux qui têtaient leurs mères laissaient couler de leur bouche (1). Le roi se nomma et lui demanda s'il n'avait point vu passer un daim blessé. Çamîka, c'était le nom de l'ascète, qui observait alors le vœu du silence, ne lui répondit pas. Le prince qui ne le connaissait pas, avisant un serpent mort, le ramassa de son arc et le jeta par dérision sur les épaules du solitaire qui ne souffla mot ni en bien, ni en mal (2), car il savait les vertus du prince et il ne voulait point le maudire. Son jeune fils, Çṛñgi, n'eut pas la même longanimité. Ayant su l'outrage fait à son père, il anathématisa Parîkṣit, au grand mécontentement de l'ascète qui lui redit cette maxime familière aux Hindous :

« Le Devoir dépend du roi et le ciel est établi sur le Devoir ; tous les sacrifices ont le roi pour soutien et des sacrifices dépendent les Dieux. Or ce sont les Dieux qui donnent la pluie ; c'est la pluie qui fait pousser les herbes salutaires indispensables aux hommes » (3).

Çamîka eut beau prendre la défense de son insulteur, celui-ci n'en dut pas moins subir les conséquences de la malédiction de l'enfant Çṛñgi ; il périt de la morsure du serpent Takṣaka (4) ainsi que nous l'avons dit en racontant l'histoire du sacrifice des serpents.

Ce fut sept jours après la malédiction de Çṛñgi que le

(1) XL, 17 et seq.
(2) Id. 22.
(3) XLI, 29 et seq.
(4) XLIII, 36.

prince des reptiles devait ainsi donner la mort à Parikṣit et l'envoyer chez Yama.

Cependant l'ascète Kaçyapa, informé de cette affaire, se rendit près du roi pour le ressusciter ; sur le chemin il rencontra Takṣaka qui allait le faire mourir (1). Takṣaka, déguisé en brahmane, voulant montrer à Kaçyapa la puissance irrésistible de son venin, mordit un figuier banian qui aussitôt fut réduit en cendres. A son tour, le solitaire signala sa vertu en faisant revivre l'arbre. Takṣaka effrayé détourna Kaçyapa d'aller plus loin en lui donnant autant d'or qu'il en voulut.

Sauti qui raconte cet épisode cherche à excuser le roi des ascètes en observant qu'il savait que Parîksit était arrivé au terme de son existence (2), et qu'il ne pouvait dès lors rien pour lui. Lorsqu'il fut parti après avoir renoncé à son entreprise, Takṣaka députa au prince quelques serpents, déguisés en Brahmanes, eux aussi, avec mission de lui présenter des fruits dans l'un desquels il se cacha sous forme de ver. C'était le septième jour depuis la malédiction de Çṛñgi ; après ce jour elle demeurait sans effet. Parîkṣit, voyant le soleil sur le point de se coucher et n'apercevant pas Takṣaka, se crut à l'abri désormais. Il désira manger de ces fruits que l'on venait de lui apporter. Il ouvrit précisément celui où était son ennemi. Le roi prit ce petit ver aux yeux noirs, à la couleur cuivrée (3) et le mettant sur son cou, il dit en riant : « Savitar se retire derrière l'Asta (4). Je n'ai plus de poison à craindre aujourd'hui. Cependant que la parole de l'ascète se vérifie

(1) XLII.
(2) XLIII, 19.
(3) Id. 31.
(4) L'Asta est la montagne derrière laquelle le soleil se couche.

et que (ma faute) soit expiée » (1). Alors le ver, prenant soudain des proportions colossales, s'enroula autour du cou du monarque, poussa un horrible sifflement et piqua l'infortuné qui tomba mort. C'était Takṣaka.

Voilà l'une des *histoires à faire peur* dont l'auteur du Mahâbhârata, qu'il soit unique ou qu'il s'appelle légion, sème abondamment son œuvre, afin d'inspirer à tous, avec une religieuse terreur, le respect le plus profond de la caste brahmanique. Et pour que l'on ne doute pas de l'authenticité de ses récits, il prend soin de les entourer de toutes les garanties désirables, non seulement en précisant certains détails, comme ici l'essence de l'arbre mordu par Takṣaka et la forme exacte du ver qui servit à celui-ci de déguisement en dernier lieu, mais en citant de plus ce que nous appellerions aujourd'hui *ses sources*. C'est ainsi que Janamejaya ayant appris de ses ministres l'épisode de la mort de Parîkṣit, son père, leur demanda de qui ils tenaient le dialogue entre l'ascète Kaçyapa et le serpent Takṣaka, sur la route, lorsque l'un réduisit le banian en cendres par sa morsure, et que l'autre, par la puissance de de son tapas, le fit renaître. Ils lui répondirent qu'ils avaient su toutes ces particularités d'un domestique de Brahmane que son maître avait envoyé chercher des branches sèches, pour allumer le feu du sacrifice, et qui se trouvait précisément sur le figuier. Incinéré avec l'arbre, il avait repris vie en même temps que lui (2). Après tous ces détails circonstanciés, Janamejaya aurait eu vraiment mauvaise grâce — et nous après lui — de douter de l'exactitude absolue de ce récit !

La conduite de Kaçyapa, dans cette affaire, n'en déplaise

(1) Id. 33.
(2) L. 37 et seq.

à Sauti, ne fut pas absolument désintéressée. Tout prince des ascètes qu'il fût, il nous semble qu'il était encore assez loin de l'idéal proposé aux solitaires, en ces termes :

« Quand le muni prend la nourriture avec la bouche, comme une vache, alors tout le monde est à lui, il est mûr pour l'immortalité » (1).

Le commentateur Nîlakaṇṭha explique ce çloka de la façon suivante :

« Saisir la nourriture avec la bouche, c'est ne point la goûter, mais imiter le petit enfant qui saisit le sein maternel, sans le prendre (avec la main) ».

Or, lorsque l'on a l'amour de l'argent comme l'avait Kaçyapa, l'on est encore assez éloigné de ce degré de perfection. D'ailleurs, l'ascète par ses privations, ses jeûnes, ses macérations de tout genre conquiert la félicité et avec elle toutes les jouissances, car le salut, c'est un peu cette vache d'abondance *Kâmadhuk* qui, ainsi que son nom l'exprime, fournit à tous les désirs de son maître. Vasiṣṭha qui l'eut en sa possession n'avait qu'à formuler un souhait pour le voir aussitôt accompli. Grains, fruits, lait, beurre, nectar aux six saveurs, joyaux, habits, etc., etc., Kâmadhuk lui donnait tout et de tout (2).

Aussi l'heureux Vasiṣṭha refusa-t-il à Viçvâmitra de lui céder *Nandinî* (3) comme il nommait encore sa vache, en échange de son royaume (4). Il se rappelait le mot de Râma à Vâsudeva ou Kṛṣṇa :

« Qui donc, s'il est bien né, casse le plat dans lequel il vient de manger ? » (5)

(1) XCI, 18.
(2) Cf. CLXXV, 9 etc.
(3) *Celle qui réjouit.*
(4) Id. 18.
(5) CCXX, 27.

Non seulement, il refusait de briser sa vaisselle, mais il refusait même de la céder. Le maître de la poule aux œufs d'or n'eut point cette sagesse. Par tous ces exemples on voit que, dans l'Inde ancienne, l'Inde mythologique et légendaire, la vertu était récompensée même ici-bas, sans préjudice des joies de l'autre monde.

A quoi ne pouvait prétendre l'homme de bien, celui qui multipliait les bonnes œuvres ? Il n'est rien qui lui fût impossible. Témoin, entre cent autres, le roi Duṣyanta, le fondateur de la dynastie des Pauravas, dont le sage gouvernement ramena l'âge d'or sur la terre :

« L'arrachant (de sa base), il soutenait (en l'air) de ses deux bras le Mandara (1) avec ses arbres et ses halliers. De plus, il était expert dans le quadruple maniement de la massue, au milieu des combats, qu'il fut assis sur le dos d'un éléphant ou à cheval » (2).

La glose explique cette dernière phrase. Duṣyanta excellait à lancer au loin sa masse d'arme sur un ennemi éloigné, à en asséner un coup sur la tête de celui qui était rapproché, à la faire tournoyer pour écarter les adversaires nombreux, au milieu de la mêlée, enfin à donner des coups d'estoc pour repousser ceux qui se présentaient en face.

Lorsque ce prince refusa de reconnaître Çakuntalâ et le fils né de leur union, elle lui dit :

« Ton cœur sait ce qui est vrai et ce qui est faux. » (3)

Elle rendait ainsi témoignage à sa vertu, ce qui ne l'empêcha point d'ajouter aussitôt, comme si elle en eût douté :

(1) L'un des contreforts du Meru. Lors du fameux barattement de la mer de lait, ce fut lui qui servit de pilon. Cf. Bhâgav. Pur. 8, VI.

(2) LXVIII, 12 et 13.

(3) LXXIV, 26.

« *Je suis seul*, penses-tu, ignorant que l'antique Muni réside dans ton cœur, lui qui sait tous les péchés et en présence de qui tu fais le mal » (1).

Il s'agit de Nârâyaṇa, c'est-à-dire de l'Etre Suprême, du témoin universel. Nous lisons dans Job :

« L'œil de l'adultère considère les ténèbres. Il dit : Nul œil ne me voit ; (la nuit me) sert de voile » (2).

Et dans Isaïe :

« Malheur à ceux qui cherchent à tromper Dieu en cachant leurs projets (criminels), et qui agissent dans les ténèbres en disant : Qui nous verra ? Qui nous reconnaîtra ? » (3)

On trouve parfois, dans ces vieux livres de l'Inde, des similitudes frappantes avec certains passages de la Bible. Je signalerai encore le suivant. C'est toujours Çakuntalâ qui s'adresse à Duṣyanta.

« O roi, les fautes d'autrui, fussent-elles aussi petites que des graines de moutarde, tu les vois, et les tiennes qui ont la taille du bilva (4), même en les regardant, tu ne les aperçois pas » (5).

N'est-ce pas la parabole de la paille et de la poutre ? (6)

Çakuntalâ, lorsqu'elle prononçait les paroles que l'on vient de lire, était en train de morigéner son royal mais oublieux époux ; elle lui rappela de nombreuses maximes dont elle l'engageait à faire son profit. Parmi ces sentences nous remarquons les suivantes :

« Un homme laid, tant qu'il ne se regarde pas dans un

(1) Id. 28.
(2) Job XXIV, 15.
(3) Isaïe XXIX, 15.
(4) C'est l'arbre *aegle* ou *cratœva marmelos*.
(5) LXXIV, 82.
(6) Matt. VII, 3 et seq. Luc VI, 41 et seq.

miroir, se croit plus beau que les autres ; mais lorsqu'il se considère dans un miroir, il reconnaît la différence qui existe entre lui et son prochain » (1).

Cette maxime semble un peu en contradiction avec la précédente : mais elle n'est pas cependant sans avoir quelque justesse, de même que cette autre, en dépit de son air paradoxal :

« Un homme vraiment beau ne méprise personne » (2).

Sans doute, parce qu'il estime que cette perfection physique étant l'œuvre de la nature, il n'a pas le droit d'en tirer vanité. Il arrive néanmoins assez souvent que cette beauté purement plastique enfle d'orgueil celui et surtout celle qui la possède.

Les apophthegmes qui suivent sont d'une vérité moins contestable :

« Le pervers, lorsqu'il entend des paroles bonnes et des paroles mauvaises, ne recueille que les mauvaises, comme le pourceau l'ordure ; tandis que l'homme de bien, lorsqu'il entend des paroles bonnes et des paroles mauvaises, ne recueille que les bonnes, comme le flamand le beurre (qui nage) sur l'eau. L'honnête homme s'afflige d'avoir à blâmer quelqu'un ; mais le méchant qui médit de son prochain y trouve son contentement » (3).

De son côté Yayâti disait à son petit-fils Aṣṭaka, le fils de sa fille (4), qui le questionnait sur les régions célestes récemment visitées par lui :

« L'ascétisme, la libéralité, la tranquillité d'esprit, l'empire sur soi-même, la modestie, la droiture, la com-

(1) LXXIV, 87, 88.
(2) Id. 89.
(3) Id. 90-92.
(4) LXXXIX, 13.

passion à l'égard de tous les êtres ; voilà, d'après les sages, les sept principales entrées du ciel. Lorsqu'ils se laissent aveugler par l'orgueil, les hommes se perdent eux-mêmes, disent encore les sages » (1).

Yayâti pouvait invoquer son expérience personnelle, car étant monté au ciel, après une vie entière de pénitences et de mortifications, il venait d'en être précipité par Indra pour s'être placé comme ascète, dans sa propre estime, au-dessus des hommes, des Dieux, des Gandharvas et des grands Ṛṣis. Le roi des Dieux lui avait dit :

« Parce que tu as méprisé tes égaux, tes supérieurs et aussi tes inférieurs sans connaître leurs mérites, ta sainteté en est amoindrie et tu vas tomber du ciel, ô prince » (2).

Yayâti obtint toutefois d'arrêter sa chute au monde des sages parmi lesquels se trouvait précisément Aṣṭaka. Plus tard, il reconquit sa première perfection et mérita de remonter au ciel d'Indra avec Vasuman, Aṣṭaka, Pratardana et Çibi (3).

Aṣṭaka profita de l'arrivée de Yayâti pour lui adresser une foule de questions sur le salut et tout ce qui s'y rapporte.

Il lui demanda, entre autres choses, lequel de l'ascète ou du savant s'identifie le plus vite avec Brahme. Yayâti lui répondit que par sa connaissance approfondie des Védas l'homme instruit reconnaît sur le champ que l'univers n'est qu'une illusion, qu'une apparence, et qu'il n'existe que l'Etre Suprême, double vérité que le Yogin ne discerne qu'à la longue (4).

(1) XC, 22.
(3) LXXXVIII, 3.
(3) LXXXVI, 4 et seq.
(4) XCII.

Le glossateur observe un peu plus loin que celui qui se voue à la piété, mû par le *désir* de se sauver, n'atteint jamais son but. D'où il résulte que, d'après ces vieilles spéculations védantiques, il faut s'efforcer de pratiquer l'indifférence la plus complète, même à l'égard du salut, pour arriver au salut.

Nous avons montré ailleurs que cette doctrine est celle du Bhâgavata Purâṇa (1).

Après l'indifférence, ce que l'on recommandait le plus, c'était la *nonnuisance*, l'*ahimsâ*, qui est si souvent mentionnée. Il fallait éviter ce qui pouvait nuire aux êtres, se garder, par conséquent, de toute violence.

L'ascète Çamîka disait à son fils Çṛñgi qui paraissait l'ignorer : (2)

« La colère tue sûrement la vertu que les solitaires acquièrent si difficilement ».

On se rappelle que Çṛñgi avait maudit le roi Parîkṣit qui avait outragé son père en lui jetant sur les épaules par dérision un serpent mort. On raconte de St-François de Sales qu'un jour où sa patience avait été mise à l'épreuve d'une façon toute spéciale, il répondit à une personne qui s'étonnait de cette longanimité qu'elle jugeait excessive :

« Voulez-vous que je perde en un moment ce que j'ai mis vingt ans à gagner ? »

C'est absolument le même langage que celui de Çamîka.

« Aux pacifiques appartiennent ce monde et l'autre » (3), dit encore l'ascète.

N'est-ce pas un écho de cette parole de l'Evangile :

(1) Cf. *Cosmologie hindoue*, p. 263 et 303.
(2) XLII, 8.
(3) Id. 9.

« Beati mites, quoniam ipsi possidebunt terram... Beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur » (1).

Aussi, lorsqu'Āstika se présenta pour délivrer les serpents que leur mère Kadrû avait maudits, le lecteur s'en souvient, Brahmâ eut soin d'excepter ceux d'entre eux qui étaient nuisibles :

« Ceux qui mordent, qui sont cruels, pervers, venimeux périront, mais non ceux qui pratiquent la vertu » (2).

Cette tranquillité d'âme, cette vertu, de conquête si malaisée, l'homme ne saurait en jouir, s'il demeurait livré à ses seules ressources ; il lui faut pour cela recourir à Dieu. Tel est le langage que Yayâti adressait à Aṣṭaka :

« Les sages qui s'appuient sur l'Antique, l'Inconcevable... obtiennent un calme parfait en ce monde et en l'autre » (3).

Çukra n'ignorait point cette vérité lui qui parlait ainsi :

« L'inconcevable Brahme, le Dieu sans second est ma force » (4).

Il en concluait que rien ne lui était impossible sur la terre, ni au ciel. C'était lui qui faisait pleuvoir et qui, par suite, nourrissait les plantes (5). On sait que sans les plantes, il n'y aurait point de sacrifices ; or tout repose sur les sacrifices, le ciel aussi bien que la terre ; tout en vit, les Dieux aussi bien que les hommes. Nous avons vu précédemment cette doctrine.

La parole de Çukra est identique à celle de St-Paul : « Je puis tout en celui qui me fortifie » (6).

(1) Matt. V, 4 et 9.
(2) XXXVIII, 10.
(3) XC, 27.
(4) LXXVIII, 38.
(5) Id. 40.
(6) Phil. IV, 13.

IX. Mort.

Le poète commence par établir que tous les hommes doivent nécessairement mourir (1). Ce que nous avons de mieux à faire, en face de cette fatalité inéluctable, c'est de nous résigner et d'en prendre courageusement notre parti.

Jaritâri, l'aîné des fils de Mandapâla et de Jaritâ, disait :

« Le sage demeure vigilant en face de la mort, et quand la mort se présente, il n'en ressent pas les affres. L'imprévoyant, au contraire, qui ne veille pas, quand l'heure critique approche, en ressent les angoisses et n'atteint pas le salut » (2).

Pour les Hindous, le dieu de la Mort, c'est Yama qui envoie ses serviteurs, munis d'un filet, lui chercher, chaque jour, sa provision de victimes. Une fois, cependant, il

(1) CLVIII, 2. — S. Paul a dit : Statutum est hominibus semel mori. Heb. IX, 27.

(2) CLXXXII, 1 et 2. — Cf. Matt. XXV, 13. Marc, XIII, 33.

négligea, volontairement du reste, de faire mourir les hommes. Voici comment Vyâsa raconta l'évènement à Drupada.

« Autrefois les Dieux établirent un *sattra* (1) dans la forêt de Naimisha (2). Yama, fils de Vivasvat, remplit l'office de sacrificateur (3). Pendant qu'il était ainsi occupé, il s'abstint de faire périr les êtres (humains) qui, épargnés par le temps et ne mourant plus, devinrent très nombreux. Soma, Çakra, Varuṇa, Kubera, les Sâdhyas (4), les Rudras, les Vasus (5), les deux Açvins, Prajâpati, le guide de l'univers, et d'autres dieux accoururent près du gourou des mondes (6), et lui dirent : « Nous voici saisis d'effroi en voyant les hommes se multiplier (ainsi). Tremblants d'épouvante, et désirant (recouvrer notre) félicité, nous nous réfugions tous près de toi ».

L'aïeul leur répondit : « Pourquoi donc cette frayeur inspirée par les hommes ? Puisque vous êtes immortels, vous n'avez rien à redouter des mortels. »

Les Dieux reprirent : « Les mortels étant devenus immortels, il n'y a plus de différence (entre eux et nous). Cette parité nous fait peur et nous sommes venus pour que (tu rétablisses) la distinction (entre les Dieux et les hommes) ».

---

(1) On appelle ainsi un sacrifice spécial où le soma coule à flots ainsi que le sang des victimes.

(2) Forêt illustrée par les solitaires qui y fixèrent leur demeure.

(3) Il fit le *çâmitra*, c'est-à-dire qu'il fut chargé de découper les chairs des victimes et de les jeter dans le feu sacré.

(4) Dieux secondaires, nés de Dharma et de Sâdhyâ, ou encore fils du Manu Câkshusha et frères des Viçvas. Cf. Bhâg. Pur. 2, III, 4 ; 6, VI, 15.

(5) Les Vasus sont au nombre de huit ; ils sont issus de Dharma et de Vasu, fille de Daksha. Bhâg. P. 6, VI, 10.

(6) Brahmâ.

Le vénérable et bienheureux (Brahmâ) dit : « Le fils de Vivasvat étant occupé au sattra, voilà pourquoi les hommes ne meurent point. Lorsqu'il aura terminé son office, le trépas les (visitera) de nouveau (1) ».

Un Ṛṣi avait prédit à Pâṇḍu qu'il mourrait le jour où il se laisserait entraîner à l'ivresse des sens. Il dépendait de lui, par conséquent, d'échapper au tombeau. Dans ce but, il s'abstint longtemps de toute volupté. Malheureusement, il s'oublia un jour avec Mâdrî et il paya de sa vie son imprudence (2).

Cependant l'infortuné Pâṇḍu fut enseveli suivant les rites ; et lorsque, le temps venu, on célébra en son honneur le çrâdda, il prit rang définitivement parmi les Pitṛs (3).

Les Dieux de l'Inde, à l'encontre de ceux de la Grèce, j'entends de la Grèce homérique, pouvaient être tués, du moins, en principe ; à plus forte raison pouvaient-ils être blessés, à leur exemple. Dans l'Iliade, en effet, nous voyons Diomède blesser Vénus à la main (4), et Dionée, sa mère, que la déesse va trouver en pleurant, lui raconte comment autrefois, pour avoir également voulu se mêler aux querelles des hommes, le dieu Mars, lui-même, faillit périr dans un cachot où il demeura enfermé durant treize mois (5).

Ici, ce sont tous les Immortels, Çakra en tête, qui luttent, armés chacun d'une façon spéciale, contre les

---

(1) CXCVII, 1-7.

(2) CXXV. C'est un peu la légende de Laïus.

(3) CXXVI, 33.

(4) Illiade E, 336.

(5) Ibid. 385 et seq. Cf. les chants XX et XXI où les Dieux se battent et se blessent mutuellement.

seuls Arjuna et Kṛṣṇa. Le roi des Dieux, le tonnerre à la main, était monté sur son éléphant blanc. Telle la Mort sur son cheval pâle, dans l'Apocalypse (1). Arjuna et Kṛṣṇa demeurent invincibles. Ils font un horrible massacre de Daityas et de Danavas (2). Mais, prenons garde. Ces divinités, bien que *massacrées*, continuent souvent à se porter assez bien. C'est ainsi que la tête coupée de Râhu roule vivante dans l'espace, au grand effroi du soleil et de la lune qu'elle avale provisoirement de temps à autre, ce qui nous vaut les éclipses solaires et lunaires (3).

Cependant Arjuna et Kṛṣṇa restèrent maîtres du champ de bataille que les Dieux vaincus abandonnèrent, pleins d'épouvante, et s'abritant derrière Indra lequel s'émerveillait de l'héroïsme prodigieux des deux guerriers qu'il ne reconnaissait pas (4). Une voix *immatérielle* lui apprit qu'Arjuna et Kṛṣṇa étaient la double incarnation de Nara et de Nârâyaṇa c'est-à-dire de Viṣṇu (5), et dès lors il ne devait plus s'étonner de les voir invincibles. Il put même se rappeler, et nous avons quelque droit d'être surpris qu'il ne l'ait point fait tout d'abord, qu'Arjuna était son propre fils, et qu'il l'avait eu de Kuntî (6). Nous savons que cette princesse était l'une des deux épouses de Pâṇḍu, condamné à n'avoir d'enfants que par le moyen de l'adoption. Anila, le dieu du vent, s'unit aussi à Kuntî qu'il rendit mère de Bhîma. Lorsque le chef des Asuras, le Rakṣas Baka, engagea plus tard une lutte terrible avec le

---

(1) VI. 8.
(2) CCXXVII, 27.
(3) Cf. Bhâg. Pur. 5, XXIV, 2; 6, XVIII, 12, 13; 8, IX, 24 et seq.
(4) CCXXVII, 43 et seq.
(5) CCXXVIII, 15 et seq.
(6) Cf. Bhâg. Pur. 9, XXII, 26.

jeune Pâṇḍava, Kuntî ne douta pas un instant que Bhîma n'en sortît vainqueur.

« Non, ce Râkṣasa ne saurait tuer mon fils qui est vaillant, instruit à fond dans la science des mantras et plein d'héroïsme » (1).

Savoir les formules d'incantation désignées sous le nom de mantras, c'était l'un des moyens les plus puissants contre la mort. Chez les Hindous ces sortes de prières s'appelaient *cuirasses* ; elles rendaient invincible, c'était une armure impénétrable aux traits de l'ennemi.

Plus haut l'on a vu l'histoire du roi Kalmâṣapâda maudit pas l'ascète Çakti, le fils de Vasiṣṭha, qu'il avait insulté et condamné à vivre de chair humaine, comme un Râkṣasa (2). Le lecteur se souvient que Viçvâmitra, l'*ennemi de tout le monde*, en général, et tout spécialement de Vasiṣṭha (3), saisit l'occasion et ordonna au Râkṣasa Kiṁkara de s'emparer de Kalmâsapâda qui dès lors fut possédé de ce démon (4). Çakti et ses frères furent précisément les premières victimes de la faim homicide du monarque. Vasiṣṭha reconnut l'œuvre de son rival ; il supporta son chagrin, pareil à un grand mont, chargé du fardeau de la terre (5). Plutôt que de se laisser emporter par la colère et que de maudire la race de Kuçika, à laquelle appartenait son ennemi, il résolut de se donner lui-même la mort. Il fit, à ce sujet, plusieurs tentatives qui restèrent vaines. Tout d'abord, il se précipita du haut du Méru ; il se jeta ensuite au milieu d'un brasier, puis

(1) CLXI, 14.
(2) Cf. tiré à part p. 76 et 88.
(3) Tous deux s'étaient disputé la tutelle de ce prince.
(4) CLXXVI, 21 et seq.
(5) Id. 43.

au fond de la mer, une pierre au cou. Tout fut inutile. Le grand Muni ne parvint même pas à se faire le moindre mal. Désolé, il regagna son ermitage. Bientôt il recommença ses tentatives, sans plus de succès. Il se lia de fortes cordes et se lança ainsi garrotté dans une rivière qui rompit ses liens et le déposa sain et sauf sur la rive. En conséquence, il la nomma *Vipâçâ* (1). Il courut alors se plonger dans une autre appelée Haimavatî parce qu'elle sortait de l'Himavat ; mais, au contact du corps de l'ascète, comme si ç'eût été un feu irrésistible, cette rivière se partagea aussitôt en cent courants et s'échappa dans cent directions diverses, en laissant Vasiṣṭha sur le sable ; ce qui lui valut le surnom de *Çatadru* (2). Bientôt après, le solitaire ayant reconnu que la veuve de Çakti, Adṛçyantî, était enceinte, renonça à ses idées de suicide, puisque sa race allait se perpétuer, contre son attente.

Lorsqu'il cherchait à se tuer, Vasiṣṭha oubliait la parole qu'il mettait un jour dans la bouche des Pitṛṣ, en racontant l'histoire des Bhṛgus : « Celui qui se détruit lui-même n'atteint pas le séjour du bonheur » (3). Cette histoire est assez curieuse pour être narrée au moins sommairement. Les Kṣatriyas avaient exterminé la race des Bhṛgus. Une femme Bhṛgu qui était enceinte voulut sauver son fruit en l'enfermant dans sa cuisse. Elle fut dénoncée par une Brahmine aux Kṣatriyas, mais lorsqu'ils vinrent pour lui arracher son enfant, celui-ci, sortant de la jambe où il était enfermé projeta une lumière si éclatante qu'ils en furent aveuglés (4). Ils con-

(1) *Celle qui n'a point de liens*, ou *celle qui brise ses liens*. CLXXVII, 6.
(2) *Celle qui fuit de cent côtés*. Id. 9.
(3) CLXXIX, 20.
(4) CLXXVIII, 25.

jurèrent cet enfant à qui sa naissance merveilleuse mérita le nom d'Aurva (1) de leur rendre la vue, ce qu'il fit ; mais en même temps il fut si irrité de l'anéantissement de sa tribu qu'il se résolut d'exterminer les Kṣatriyas à leur tour, avec les sept mondes. Ses Pitṛs le détournèrent de ce dessein en lui apprenant que dans leur race, lorsque l'âge se fait sentir et qu'ils deviennent décrépits, les Bhṛgus, pour se voir débarrassés du fardeau de l'existence, tout en évitant le suicide qui est défendu, recourent à un stratagème qui leur réussit toujours. Ils cachent en terre des trésors afin d'exciter la cupidité des Kṣatriyas qui, pour s'en emparer, les massacrent alors jusqu'au dernier, sans même respecter, on vient de le voir, les enfants au sein de leur mère, pour lesquels cependant la vie qu'ils ne sentent pas encore ne saurait être un faix bien accablant. Sur le conseil de ses Pitṛs, Aurva lança le feu de sa colère dans l'Océan. Ce feu se changea en une tête de cheval qui but toute l'eau de la mer (2).

Vasiṣṭha racontait ces merveilleuses histoires à son petit-fils Parâçara, pour le détourner de détruire les mondes, ainsi qu'il en avait l'intention (3). Du moins Parâçara voulut-il venger sur tous les Râkṣhasas, la mort de son père Çakti, dévoré, on l'a dit plus haut, par l'un d'eux, Kiṁkara, dont était possédé le roi Kalmâṣapâda. Il procéda, dans ce but, à un sacrifice de Râkṣasas, comme autrefois Janamejaya au sacrifice des serpents, afin de punir, par l'extinction de sa race, Takṣaka, le meurtrier de Parikṣit, son père. Cédant à l'irrésistible impulsion

(1) *Né de la cuisse.* CLXXIX, 8.

(2) CLXXX, 22. *Hayaçiras : Celui qui a une tête de cheval*, désigne l'un des avatars de Vishṇu. Cf. Bhâg. Pur. 7, IX, 37.

(3) CLXXX, 23.

des mantras évocateurs, les Râkṣasas tombaient par bataillons dans le feu du sacrifice. Ils allaient tous périr, lorsque Pulastya et Vasiṣṭha décidèrent le fils de Çakti à mettre fin au sacrifice (1).

« Alors Parâçara jeta le feu qu'il avait allumé pour l'immolation de tous les Râkṣasas sur le versant nord, couvert de forêts, de l'Himavat » (2).

Ruru, le fils de Pramati, venait de perdre sa jeune femme, Pramadvarâ, dont il avait un fils, Çunaka. Il se désolait près du cadavre, et conjurait le ciel de lui rendre sa bien aimée. Les dieux lui députèrent un messager qui lui dit : « Tes plaintes sont inutiles, ô Ruru, homme de devoir, le mortel ne peut revenir à la vie » (3).

Après avoir établi ce principe, le messager ajoute aussitôt que s'il consent à donner la moitié de sa vie, son épouse revivra. La condition est acceptée ; aussitôt le roi des Gandharvas, dont Pramadvarâ était la fille, et le messager céleste s'en vont trouver Dharmarâja, le dieu des Morts, qui consent à relâcher sa victime (4).

Parâçara dont nous parlions tout à l'heure fut ainsi nommé (5) parce que Vasiṣṭha, son aïeul paternel, cessa, nous l'avons vu, ses tentatives de suicide, lorsqu'il eût reconnu que sa belle-fille Adṛçyantî, la veuve de Çakti, était enceinte. C'est comme s'il eût ramené son grand-père à la vie (6).

Les exemples de morts revenus à l'existence sont assez

---

(1) CLXXXI.
(2) Id. 22.
(3) IX, 7.
(4) 14 et seq.
(5) De Parâsuh : *qui a* ou *qui donne une autre vie.* C'est une étymologie par à peu près.
(6) CLXXVIII, 3.

peu rares, dans ces vieilles légendes ; et le plus souvent il s'agit de morts véritables ; le cas de Vasiṣṭha est spécial ; il ne saurait entrer en ligne de compte parmi les résurrections.

Çântanu, l'époux de la divine Gangâ, dut son nom à la vertu qu'il avait de rajeunir les vieillards en les touchant *des deux mains* (1). Ramener un vieillard en arrière, le faire rétrograder jusqu'à la jeunesse, cela pouvait bien passer pour une résurrection. Le poète observe que ce qui caractérisait ce rajeunissement, c'était le réveil des sens émoussés par le grand âge.

Puisque nous sommes au chapitre des résurrections ou des rajeunissements, nous signalerons un fait assez curieux, très curieux même, qui se passa lors de la guerre des Suras et des Asuras. Les Suras constatèrent que les ennemis qu'ils tuaient étaient aussitôt ramenés à la vie par Uçanas (2), tandis que Bṛhaspati ne parvenait pas à ressusciter leurs morts, parce qu'il ignorait la science de la *Saṁjîvanî*, de la résurrection (3). Ils décidèrent alors Kaca, le fils de Bṛhaspati à se rendre près d'Uçanas pour se constituer son disciple et essayer de lui dérober son secret. Il y avait cinq cents ans que Kaca vivait près d'Uçanas, lorsque les Dânavas devinèrent son dessein. Ils résolurent d'en empêcher l'accomplissement. Ils le tuèrent une première fois, dépecèrent le cadavre et le donnèrent à manger aux chacals et aux loups de la forêt. Sur la prière de sa fille Devayânî qui était éprise du jeune homme

---

(1) XCV, 46. *Çântanu, celui dont le corps est sain*, ou *rend sain*.

(2) Cf. Bhâg. Pur. 8, XI, 47. Çuka, le narrateur, observe cependant qu'Uçanas ne ranimait que ceux des Asuras qui avaient encore leurs membres et dont la tête n'était point tranchée.

(3) LXXVI, 7 et seq.

— car en dépit des cinq cents ans écoulés Kaca était toujours demeuré jeune, comme aussi Devayânî, du reste, — Uçanas ressuscita son disciple que les démons mirent à mort une seconde fois et qu'ils jetèrent à la mer, après avoir réduit son corps en bouillie. Une seconde fois, sur les instances de Devayânî, l'ascète rendit la vie à Kaca. Les ennemis des Suras qui voulaient à tout prix se défaire de Kaca imaginèrent ce dernier moyen. Ils le tuèrent à nouveau, l'incinérèrent et mêlèrent la cendre au vin d'Uçanas qui l'avala, sous cette forme. Devayânî conjura, une fois de plus, son père de lui rendre son bien aimé. Uçanas, employant sa formule magique ordinaire, somma le jeune homme de répondre à son appel. Ce fut alors, comme nous l'avons vu ailleurs, que Kaca lui parla du fond de son estomac. Le solitaire se trouva bien embarrassé, car il ne pouvait le faire sortir de là qu'au dépens de sa propre vie. Les Dânavas s'applaudissaient déjà du succès de leur stratagème, lorsqu'Uçanas s'avisa d'apprendre à Kaca sa formule évocatrice, afin que ressuscité et sorti de son corps, il pût le ressusciter à son tour, ce qui fut fait.

Plus tard, nous l'avons vu, Devayânî maudit Kaca qui refusait de l'épouser, et lui dit que sa science ne lui servirait pas. « Si elle ne me sert pas, lui répondit Kaca, elle servira du moins à qui je la transmettrai » (1). Et il la transmit aux Dieux qu'il alla retrouver (2). C'est ce qui assura la supériorité de ceux-ci sur leurs adversaires avec qui d'ailleurs Uçanas s'était brouillé, au sujet de Kaca (3)

Cependant Uçanas que l'on nomme encore Çukra voulut

(1) LXXVII, 20.
(2) LXXVIII, 1.
(3) LXXVI, 69 et seq.

tirer lui-même la moralité de son histoire. C'était sa passion pour le vin qui lui avait fait avaler Kaca. Il notifia, en conséquence, défense aux Brahmanes, à l'avenir, de boire du vin. Quiconque enfreindrait cette loi serait considéré comme déchu de sa dignité, coupable de brahmanicide et reprouvé en ce monde et dans l'autre (1).

X. Destin.

Saṁjaya disait à Dhṛtarâṣtra, pour le consoler d'avance de la mort des Kurus, ses fils :

« A quoi te servirait-il de déplorer ce qui est inévitable ? Qui saurait à force de sagesse écarter le Destin ? Nul ne peut se détourner de la voie que lui traça le Régulateur (2). Tout a sa racine dans le Temps (3) : l'être et le non-être, le bonheur et l'infortune. Le Temps émet les êtres, et c'est lui qui les détruit. Lorsque le Temps détruit les êtres, il ne peut être apaisé que par le Temps. C'est le Temps qui, dans tous les mondes, rend les êtres heureux ou malheureux. Après avoir anéanti toutes les créatures, le Temps les émet de nouveau. Le Temps veille, quand (tout) dort ; il est irrésistible. Le Temps foule aux pieds tous les êtres indifféremment, sans qu'on puisse l'arrêter. Puisque tu sais que tous les êtres passés, futurs et présents dépendent du Temps, tu ne dois pas te laisser troubler » (4).

Kâla ou le Temps n'est autre que la Divinité, *daivam* (5).

---

(1) LXXVI, 67.

(2) Brahmâ dont le rôle consiste à *émettre* les mondes et à *régler* leur disposition.

(3) Kâla, identifié ici avec la destinée.

(4) I, 246 et seq.

(5) Cf. *Cosmologie hindoue* 173 et seq.

Il joue à la fois les rôles de Brahmâ, de Vishṇu et de Çiva, puisqu'il crée, conserve et détruit les êtres. C'est Brahme lui-même qui agit, non pas aveuglément, comme la Fatalité antique, la Τύχη des Grecs, mais irrésistiblement, comme elle, bien qu'avec intelligence et préméditation. C'est plutôt la Providence, comme l'a compris l'Hindou Pratâp (1).

Nous avons vu précédemment que les serpents avaient été maudits par Kadrû, leur mère, pour désobéissance. Vâsuki, l'aîné d'entre eux, après avoir établi en principe que l'on pouvait échapper à toutes les malédictions, excepté à la malédiction maternelle, ajoutait, en parlant à ses frères :

« En entendant (notre mère) prononcer cette malédiction, à la face de l'Immuable, de l'Incommensurable et du Vrai (2), j'ai senti mon cœur palpiter. Désormais notre extermination complète est imminente, puisque le Dieu qui n'éprouve aucun changement ne l'a pas arrêtée, lorsqu'elle nous maudissait » (3).

Nous savons toutefois qu'une partie des reptiles furent épargnés par le feu destructeur. Quoi qu'il en soit, toute parole de malédiction ou autre produisait nécessairement son effet, lorsqu'elle était ratifiée par le Destin, c'est-à-dire la Divinité. Dieu seul pouvait exempter de cette loi qui venait de lui.

Elâpatra, prenant la parole après Vâsuki, s'exprima en ces termes :

« Celui qui est frappé par le Destin, doit recourir au

---

(1) Traduction anglaise du Mahâbhârata, 1er fascicule, p. 19.
(2) C'est-à-dire en face de Brahmâ, explique la glose.
(3) XXXVII, 5 et 6.

Destin ; il n'y a point d'autre asile. O serpents, notre effroi, c'est le Destin, refugions-nous donc vers le Destin » (1).

Il leur raconta qu'il se tenait par frayeur caché dans la giron de leur mère, lorsque celle-ci proféra la redoutable malédiction. De là il entendit les Dieux reprocher à Brahmâ d'avoir ratifié les paroles de cette mère barbare et d'avoir dit : « *Il en sera ainsi* ».

« Nous désirons savoir, lui avaient-ils demandé, pourquoi tu n'as pas arrêté (Kadrû) ?

« Brahmâ répondit : Les reptiles sont nombreux, cruels, horribles, pleins de venin. C'est parce que je veux le bien des êtres que je n'ai point arrêté (Kadrû). Ceux d'entre les serpents qui aiment à mordre, qui sont farouches, pervers, venimeux, périront, mais non les bons. » (2)

C'est ce qui eut lieu, le lecteur doit s'en souvenir. La malédiction de Kadrû eut donc toute l'extension, tout l'effet que le Destin voulut, et dans la mesure exacte qu'il voulut.

Vaiçampâyana, l'un des narrateurs du Mahâbhârata, observe quelque part que si Duryodhana, par des moyens cachés ou manifestes, ne put venir à bout de perdre les Pâṇḍâvas, c'est parce que ceux-ci étaient protégés par le *Destin* et leur *avenir* (3). De peur que l'on ne s'y trompe, Nîlakaṇṭha explique ces deux termes, le premier *daivam*, par l'*Invisible*, ce que l'on ne peut ni voir, ni prévoir, le second *Bhâvî*, en rappelant que *les Kurus devaient périr et*

(1) XXXVIII, 3 et 4. Cf. *Cosmologie hindoue* 139.
(2) Id. 7-10.
(3) LXI, 16. Cf. ci-dessous.

les Pâṇḍavas reprendre leur royaume. En réalité, il ne s'agit que du Sort ou de la Destinée des cinq frères. L'Avenir ici n'est uni au Destin que par pléonasme ; les deux n'en font qu'un.

Devayânî répondait à Yayâti qui lui demandait avec étonnement comment il se faisait que Çarmiṣṭhâ, la fille du roi des Dânavas, Vṛṣaparvan, fût son esclave :

« Tout dépend de la Règle ; si tu viens à réfléchir que cela est prescrit par la Règle, ton étonnement cessera. » (1)

Ici encore le glossateur tient à éviter toute méprise. Le mot *vidhânam* que nous traduisons par *règle*, il a soin de le rendre par *daivam*, le divin, la destinée.

Yayâti, après avoir pris rang parmi les Siddhas et les Ṛṣis, tomba pour avoir cédé à l'orgueil et méprisé tous les êtres (2). Voici comment il expliquait sa déchéance au Ṛṣi royal (3) Aṣṭaka :

« Il ne faut pas se réjouir de ses trésors, ni s'enorgueillir pour la connaissance (que l'on peut avoir) des Védas. Nombreuses sont les conditions des hommes, dans le monde des vivants. Ils dépendent de la Destinée, contre laquelle ils ne peuvent rien, quels que soient leurs efforts. Quoiqu'il arrive, le sage ne se laisse point abattre : « Le Sort est tout puissant » se dit-il, dans la science qu'il a de lui-même. Puisque l'homme reconnait que le bonheur et le malheur dépendent de la Destinée et non de son propre pouvoir, s'il vient à réfléchir sur cette influence du Sort, il ne s'attristera ni ne se félicitera de rien. Le malheur n'abat point le sage, la prospérité ne l'enfle point ; il reste toujours égal. » (4)

---

(1) LXXXI, 12.
(2) LXXXIX, 1.
(3) LXXXVIII, 6.
(4) LXXXIX, 6 et seq.

Yayâti raconte ensuite comment il entendit, un jour, pendant qu'il prenait ses ébats, en compagnie des Apsaras, dans le Nandana (1) qu'il habitait depuis un millier d'années, un messager divin, d'aspect terrible, lui crier par trois fois : « Sois déchu » ! Il tomba aussitôt du Nandana, dépouillé de tous ses mérites (2).

Cette voix redoutable, c'était celle du Destin, c'est-à-dire, ne l'oublions pas, celle de la Divinité, dont les arrêts sont inéluctables.

Tout dépend de la Destinée et d'elle seule, l'homme ne saurait par ses actes y apporter la moindre modification ; voilà ce qui ressort de cette doctrine. Plus loin, l'auteur semble revenir sur cette affirmation et faire sa part à l'activité humaine.

« Le monde, nous dit-il, repose sur le Destin et sur l'action de l'homme » (3). Mais il ajoute immédiatement :

« La Destinée s'accomplit avec le temps ».

De sorte que le dernier mot reste au Destin, non à l'homme et qu'au demeurant celui-ci ne fait que ce que veut celui-là.

C'est, du reste, ce que le poète proclame formellement, lorsqu'il place dans la bouche de Drupada, les paroles suivantes :

« Le nœud de la Destinée ne peut être défait ; rien, dans ce monde, n'est le résultat de nos actes. » (4)

Et encore, lorsqu'il prête ce langage à Duḥçâsana qui

---

(1) L'un des quatre jardins célestes ou paradis. Les trois autres sont le Caitraratha, le Vaibhrâjaka et le Sarvatobhadra. Cfr. Bhâg. Pur. 5, XVI, 15.

(2) LXXXIX, 19 et seq.

(3) CXXIII, 21.

(4) CXCVIII, 2.

constate l'insuccès des tentatives multiples faites par lui et ses frères contre les fils de Pâṇḍu :

« La Destinée, je le reconnais, est au-dessus (de tout) ; l'action de l'homme est stérile. Que (nous) a servi d'agir, puisque les Pâṇḍavas survivent ? » (1)

Protégés par la divinité, Yudhiṣṭhira et ses frères échappaient, comme par miracle, à toutes les embûches, à tous les périls : témoin, entre cent autres, l'histoire de la fameuse maison de laque.

Purocana s'était engagé près de Duryodhana, l'aîné des Kurus, à faire périr les Pâṇḍavas avec Kuntî leur mère. Il construisit à cet effet une maison de laque, rendue, par conséquent, très combustible par cette substance résineuse. Il y avait un an qu'ils l'habitaient avec lui, lorsqu'il projeta d'y mettre le feu durant leur sommeil. Mais son dessein fut découvert, et les Pâṇḍavas résolurent de le prévenir en incendiant eux-mêmes leur logis, pendant que leur hôte perfide était endormi. C'est ce qu'ils firent. Aussitôt l'incendie allumé, ils se hâtèrent de disparaître avec leur mère par des souterrains. Or, une femme de la caste des Niṣâdas, *poussée par le Destin*, s'était réfugiée, cette nuit-là même, avec ses cinq fils dans la maison de laque, où elle périt avec sa famille et le perfide Purocana (2). Lorsque l'on découvrit, dans les décombres, les restes calcinés des victimes, on crut les Pâṇḍavas morts ainsi que leur mère Kuntî.

Voilà comment le Destin sauve, contre toute attente, et perd de même ceux qu'il veut sauver ou perdre.

On citait encore, comme preuve de cette toute-puissance de la Destinée, l'histoire d'Ambuvîca (3). C'était un

(1) CC, 12.
(2) CXLVIII.
(3) CCIV, 17 et seq.

prince indolent qui, renfermé dans Râjagṛha, la capitale de son royaume, celui du Magadha, ne s'occupait que de *respirer*, c'est-à-dire de vivre, abandonnant le soin du gouvernement à Mahâkarṇiḥ, son ministre. Mahâkarṇiḥ était ambitieux. Il s'empara du harem de son prince, de ses trésors, de son autorité, sans que d'ailleurs celui-ci fît le moindre effort pour l'arrêter. Il essaya alors de lui ôter sa couronne pour la mettre sur sa tête propre, mais il échoua, bien que le prince restât plongé dans son indolence. C'est que le Destin voulait qu'Ambuvîca fût roi (1). Dès lors toutes les tentatives de Mahâkarṇiḥ devenaient inutiles.

Les Dieux eux-mêmes ne pouvaient rien contre le Destin ; ils le savaient bien. Indra, le lecteur s'en souvient, peut-être, avait pris sous sa protection la forêt de Khâṇḍava. Il voulut la défendre contre les entreprises d'Arjuna et d'Agni, lorsqu'une voix *incorporelle* se fit entendre : « *O Vâsava* (2) *la destruction de Khâṇḍava est ordonnée par le Destin.* » — Ayant ouï cette parole : *C'est vrai*, dit le chef des Immortels et, renonçant à sa colère, et à sa jalousie, il s'en retourna au ciel. » (3)

Telles sont les idées maîtresses qui se dégagent de l'Adi Parvan, de ce premier livre ou chant, comme l'on voudra, de la plus gigantesque épopée du monde, le Mahâbhârata. Le lecteur aura pu s'apercevoir qu'elles ne sont pas toujours méprisables, et que Vyâsa, ou le compilateur quelconque de ces rapsodies gangétiques, ne perd jamais de vue, au milieu même de ce qui nous semble le

(1) Id. 23.
(2) Surnom d'Indra.
(3) CCXXVIII, 15 et seq.

plus extravagant, les lois morales qui se retrouvent au fond de toute conscience humaine. Ce poème, nous ne sommes plus à l'apprendre, est une encyclopédie théologique et philosophique où l'on remue les plus importants problèmes de la destinée humaine. Encore une fois, c'est ce qui le sauve du ridicule. Le génie intempérant de l'Inde se plaît aux divagations les plus antipathiques à nos natures occidentales que nous voulons croire plus sensées et qui certainement sont plus froides et moins emportées : prenons-en notre parti. Les traditions, les légendes, les doctrines de l'Adi se retrouvent souvent dans les autres Parvans du Mahâbhârata ; car les répétitions furent assez du goût des anciens poètes, et sans doute aussi de leurs lecteurs ; mais ils renferment autre chose et en les dépouillant on remarque vite que l'on n'y a pas seulement à glaner, mais à moissonner. Les idées de Vyâsa et ses enseignements s'étendent, se précisent, avec une indiscutable unité de vue qu'on lui a pourtant longtemps déniée, en affectant de ne voir dans son œuvre colossale qu'un monstrueux chaos. Le lecteur du *Muséon*, si toutefois cette question l'intéresse, pourra s'en convaincre par le dépouillement rapide du Sabhâ Parvan que je me propose de faire sous ses yeux, quelque jour.

FABLES

ET

CONTES DE L'INDE

EXTRAITS DU TRIPIṬAKA CHINOIS

Sec. E.

PAR

ÉDOUARD CHAVANNES

MEMBRE DE L'INSTITUT

PROFESSEUR AU COLLÈGE DE FRANCE

(Extrait du tome I des *Actes du XIVe Congrès International des Orientalistes*)

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE, VIe

1905

FABLES ET CONTES DE L'INDE

EXTRAITS DU TRIPIṬAKA CHINOIS

PAR

ÉDOUARD CHAVANNES
Membre de l'Institut
Professeur au Collège de France

AVANT-PROPOS

En 1859 paraissaient simultanément, à Leipzig, l'ouvrage, devenu classique, de Benfey sur le Pañčatantra[1], et, à Paris, la traduction française de cent vingt-six contes et apologues hindous dont Stanislas Julien avait trouvé la version chinoise[2]. Dans les additions placées à la fin de son second volume, Benfey put faire usage de la publication de Julien et en signala l'importance. Nous serions plutôt disposés aujourd'hui à en remarquer les imperfections, tout en reconnaissant le mérite qu'eut l'illustre sinologue d'être le premier à frayer une voie où nul n'avait passé avant lui. Stanislas Julien n'avait à sa disposition que deux encyclopédies, l'une, le *Fa yuan tchou lin* (Bunyiu Nanjio, *Catalogue*, n° 1482) éditée en 668, l'autre, le *Yu lin*, qui date du milieu du XVIe siècle; ces deux compilations citent souvent, il est vrai, les titres des livres plus anciens dans lesquels elles ont puisé; mais, outre que ces indications ne sont pas toujours données et man-

1. Th. Benfey, *Pantschatantra*; 2 vol. in-8, Leipzig, 1859.
2. Stanislas Julien, *Les Avadânas*; 3 vol. in-12, Paris, 1859.

quent d'ailleurs de précision, Julien, quand il les a recueillies, ne s'est point mis en peine de noter l'époque à laquelle ces diverses sources doivent être rapportées; si donc on ne se fiait qu'à son travail, on ne pourrait remonter au delà du VIIe siècle, tandis qu'en réalité les apologues qu'il cite sont tirés de traductions chinoises qui furent faites au IIIe, au IVe et au Ve siècles de notre ère. En second lieu, les cent vingt-six textes fort courts rassemblés par Julien ne sont qu'une infime portion de la masse énorme de fables et de contes que renferme le Tripiṭaka chinois et il serait aisé de centupler ce nombre. Enfin le progrès des études de folklore d'une part, et, d'autre part, le développement de nos connaissances sur la littérature et l'archéologie de l'Inde nous permettent maintenant de mieux apprécier les renseignements de toutes sortes que peut nous fournir le prodigieux trésor de récits traditionnels dont le Bouddhisme s'est fait le dépositaire. A tous ces points de vue il paraît indispensable de reprendre l'œuvre de Stanislas Julien sur des bases plus larges et plus fermes.

On a commencé, dans ces dernières années, à tenter cette entreprise. En 1896, Sylvain Lévi découvrait dans des contes, qui sont d'origine indienne mais qui ne nous ont été conservés qne par des traductions chinoises, des informations précieuses sur le plus célèbre des rois dits indo-scythes, Kaniṣka[1]; en 1903, ce même savant discernait dans une version chinoise du Daçaratha jâtaka les éléments de la légende épique qui fait le fond du Râmâyaṇa[2]. En 1904, Édouard Huber publiait dans le Bulletin de l'École française d'Extrême Orient[3] un article où il abordait avec une science très informée l'examen de divers contes qui

1. Sylvain Lévi, *Notes sur les Indo-Scythes* (Journal asiatique, nov-déc. 1896, p. 444-485).

2. Sylvain Lévi, *La légende de Râma dans un Avadâna chinois* (Album Kern, Leide, 1903).

3. Édouard Huber, *Études de littérature bouddhique* (BEFEO., t. IV, juil.-sept. 1904, p. 698-726).

projettent une lumière inattendue sur les origines du Divyâvadâna ; il tirait d'un ouvrage traduit en chinois au IIIe siècle l'histoire du trésor du roi Rhampsinite telle à peu près qu'Hérodote l'avait autrefois entendu raconter en Égypte ; il signalait une rédaction plus complète de la légende de Râma. En 1904 également, F. W. K. Müller a publié[1], d'après le *Po yu king* (492 ap. J.-C.), une anecdote qui se retrouve, au XIe siècle de notre ère, dans la littérature jaïna et qui a fourni la matière d'une poésie de Gœthe.

Je m'occupe moi-même, depuis quelques années, de traduire des fables et des contes extraits du Tripiṭaka chinois ; j'ai fait une communication à la Société Asiatique sur les premiers résultats de ces recherches dans la séance du 9 janvier 1903[2] ; je me propose maintenant de présenter ici, à titre de spécimen, une trentaine de textes qui figureront prochainement dans une publication plus considérable ; les récits dont j'ai fait choix sont ceux qui peuvent donner lieu à des rapprochements avec le folklore d'autres régions et d'autres époques ; d'origine et de date certaines, ils nous permettent d'affirmer que tel conte existait en Inde antérieurement à tel siècle ; ils nous fournissent ainsi dans le temps et dans l'espace, des points de repère inébranlables qui aideront à constituer la science historique de la migration des fables[3].

1. F. W. K. Müller, *Die Kuchenwette* (T'oung pao, 1904, p. 597-600).

2. *Journal Asiatique*, janv.-fév. 1903, p. 152.

3. Les fables et les contes que nous allons traduire ont déjà, pour la plupart, été l'objet de recherches fort nombreuses ; je me bornerai dans mes notes, à indiquer brièvement les rapprochements les plus importants, et à renvoyer pour plus de détails aux remarquables travaux bibliographiques de M. René Basset [Notes du *Loqmân berbère* (1890), des *Fourberies de Si Djeh'a* (1892), des *Contes berbères* (1887) et *Nouveaux contes berbères* (1897)] et de M. Victor Chauvin [*Bibliographie arabe*].

I[1]

Autrefois il y avait un homme entre deux âges[2] qui possédait deux épouses. Étant allé chez la plus jeune, celle-ci lui dit : « Je suis jeune et vous êtes vieux ; je n'ai pas de plaisir à demeurer (avec vous) : il vous faut aller habiter chez votre épouse âgée. » (Pour pouvoir rester), son mari s'arracha ses cheveux blancs. Étant allé (ensuite) chez son épouse âgée, celle-ci lui dit : « Je suis vieille et ma tête est blanche ; il vous faut enlever les cheveux noirs que vous avez sur la tête. » Il enleva donc ses

1. Ce texte se trouve dans le chap. XLIV du *King lu yi siang* (Tripiṭaka de Tôkyô, XXXVI, fasc. 4, p. 62 r°). Le *King lu yi siang* (Bunyiu Nanjio, *Catalogue*, n° 1473) fut publié en l'année 516 ; mais il n'est qu'une compilation d'ouvrages antérieurs dont il indique fort heureusement les titres ; c'est ainsi que nous apprenons que le présent texte est tiré d'un livre aujourd'hui perdu, le *Pi yu king* en dix chapitres 十卷譬語經, qui fut publié, sous le règne de l'empereur *Tch'eng* (326-342 ap. J.-C.) de la dynastie des *Tsin* orientaux, par le Sogdien *Fa-souei* 康法邃 (voyez le catalogue du *Li tai san pao ki*, Trip. de Tôkyô, XXXV, fasc. 6, p. 47 v°).

Cf. Ésope, fab. 56 et 56 *b* de l'édition Halm (Teubner, 1852) ; Phèdre, II, 2 ; Anwâri et Houmayoûn nâmèh ; La Fontaine : *L'homme entre deux âges et ses deux maîtresses* (liv. I, fab. 17) ; — Bibliographie de Régnier (*La Fontaine*, t. I, p. 109-111) ; la *Revue des Trad. pop.* IV, 327-328 ; Chauvin (*Bibliographie*, t. II, p. 128). — Benfey (*Pantschatantra*, vol. II, p. 552) rapproche de cette fable un des Avadânas traduits par Julien (*les Avadânas*, t. II p. 138-139) ; mais, l'analogie est fort lointaine, tandis que le texte que nous donnons ici est étroitement apparenté à la fable ésopique.

2. L'édition de Corée, que suit l'édition de Tôkyô, présente la leçon 於兩業, qui me paraît être un équivalent, d'ailleurs assez obscur, de l'expression « entre deux âges ». Les trois textes des *Song*, des *Yuan* et des *Ming* nous offrent la leçon 作兩業 « faisant deux métiers », ce qui n'a aucun rapport avec le sujet de la fable.

cheveux noirs pour être blanc. Comme il répétait incessamment ce manège, sa tête devint entièrement chauve ; ses deux épouses le trouvèrent alors affreux et toutes deux le quittèrent.

(Cet homme), dans les temps passés, avait été un chien qui vivait entre deux temples dont l'un était à l'est de la rivière et l'autre à l'ouest. Quand le chien entendait le son de la ghaṇṭâ, il allait aussitôt (dans le temple où on l'avait frappée) pour y obtenir de la nourriture. Or, un jour, les deux temples firent résonner simultanément la plaque sonore ; le chien se jeta à la nage dans la rivière pour la traverser ; mais, quand il voulait aller à l'ouest, il craignait que la nourriture du temple de l'est ne fût meilleure ; quand il allait vers l'est, il craignait derechef que la nourriture du temple de l'ouest ne fût meilleure ; en hésitant ainsi, il finit par périr noyé dans la rivière.

II[1]

Autrefois, au bord d'un étang *A-lien-jo* 阿練若 (âraṇya)[2], il y avait deux oies sauvages qui avaient contracté

1. Extrait du *Mi cha sai pou ho hi wou fen lu* (Trip. de Tôkyô, XVI, fasc. 2, p. 48 r°), traduit en 423-424 ap. J.-C. (Bunyiu Nanjio, *Catalogue*, n° 1122). — Ce texte a été déjà signalé par Julien (*Les Avadânas*, t. I, p. 71-73). Nous le reproduisons cependant ici pour qu'on puisse le comparer plus aisément à la variante que nous donnons ci-dessous (n° III) ; on remarquera d'ailleurs que Julien s'est borné à indiquer comme source de cette fable le *Fa yuan tchou lin*, tandis que, en la retrouvant dans le *Wou fen lu*, nous la reportons à près de deux siècles et demi avant l'année 668, date où fut publié le *Fa yuan tchou lin*.

Cf. Kacchapa jâtaka (Rhys Davids, *Buddhist birth stories* p. VIII-XI. V. Henry : *Les Littératures de l'Inde*, Paris, 1904, p. 104-106) ; Pañčatantra (Benfey, t. II, p. 90) ; Kalîlah (Bickell, p. 24, Attaï et Riabnine, p. 90) ; La Fontaine, *La tortue et les deux canards* (liv. X, fab. 3) ; Bibliographie par Lancereau (Hitopadésa, édition de 1882, p. 348-341), Régnier (*La Fontaine*, t. III, p. 12), Chauvin (*Bibliographie*, vol. II, p. 90).

2. C.-à-d., un étang dans la forêt.

une étroite amitié avec une tortue. Quelques temps après, l'eau de l'étang se dessécha. Les deux oies sauvages firent entre elles cette délibération : « Maintenant l'eau de cet étang est desséchée; notre amie va sans doute endurer de grandes souffrances ». Leur délibération étant finie, elles dirent à la tortue : « L'eau de cet étang est desséchée et vous n'avez aucun moyen de salut; il vous faut prendre dans votre bouche un bâton dont chacune de nous tiendra une extrémité dans son bec et nous irons vous déposer dans un endroit où il y a beaucoup d'eau. Tant que vous tiendrez dans votre bouche le bâton, ayez soin de ne point parler ». Aussitôt donc elles l'emportèrent avec leur bec; comme elles passaient au-dessus d'un village, tous les petits garçons s'écrièrent en les voyant : « Des oies sauvages emportent une tortue avec leur bec! des oies sauvages emportent une tortue avec leur bec! » La tortue irritée leur dit : « En quoi cela vous regarde-t-il? » Mais aussitôt elle lâcha le bâton, tomba à terre et mourut. Alors l'Honoré du Monde prononça à cette occasion les gâthâs suivantes :

« Les hommes qui viennent à la vie — ont dans la bouche une hache; — ce par quoi ils tranchent leur propre corps, — c'est par leurs mauvaises paroles; — ce qu'il faut condamner, au contraire ils le louent; — ce qu'il faut louer, au contraire ils le condamnent; — ils en reçoivent une peine appropriée, — et n'ont plus jamais aucune joie. — Si on dispute pour des questions d'argent ou d'intérêt, — le mal n'est pas encore bien grand; — mais le mauvais cœur qui se tourne contre le Buddha, — celui-là commet une grande faute. — D'*a-feou* (arbuda), il y a des centaines et des milliers[1]; — les *ni-lo* (niraya) sont au nombre de

1. 阿浮有百千. Le terme *A-feou* 阿浮 est évidemment identique au terme *Ngan-feou t'o* 頞浮陀 (arbuda) qui désigne le premier des huit grands enfers froids (cf. le dictionnaire *San ts'ang fa chou*, à l'expression « huit enfers froids » et la note de Landresse dans

trente-six[1]; — ceux qui tournent de mauvaises pensées contre un homme saint — doivent tomber dans ces enfers. »

III[2]

Autrefois il y avait une tortue qui se trouva en un temps de sécheresse ; les lacs et les marais furent mis à sec et elle ne pouvait d'elle-même se rendre dans un endroit où elle aurait à manger. Or une grande grue vint se poser à côté d'elle. La tortue implora sa pitié et la supplia de la sauver. La grue la saisit dans son bec ; en volant, elle passa au-dessus d'une ville ; la tortue ne garda pas le silence et lui demanda : « Qu'est ceci? Qu'est cela? » et ainsi de suite sans s'arrêter. La grue alors voulut lui répondre ; mais son bec s'ouvrit et la tortue tomba alors sur la terre. Des gens la prirent, la tuèrent, la dépecèrent et la mangèrent. Aux hommes stupides et sans réflexion qui ne veillent pas sur leur bouche et sur leur langue s'applique cet apologue.

le *Foe koue ki* de Rémusat, p. 299). — Les centaines et les milliers qui sont mis ici en connexion avec le terme *a-feou* désignent peut-être les années qu'il faut passer en enfer; en effet, comme l'a montré Feer (*Journ. As.*, sept. oct. 1892, p. 220), les huit enfers froids n'avaient pas à l'origine d'existence propre; leurs noms désignent simplement des nombres d'années à passer en enfer.

1. 尼羅三十六, *Ni-lo* (niraya) est un terme générique désignant les enfers ; mais le nombre de trente-six dont il est question ici ne correspond pas aux listes d'enfers qui nous sont connues par les dictionnaires numériques. Le *San ts'ang fa chou* compte 8 enfers chauds et 8 enfers froids, soit en tout 16 grands enfers. En outre chacun de ces enfers comprend lui même 16 étages ou enfers secondaires qui sont successivement parcourus par les damnés ; en tout il y a donc 16 fois 16 enfers secondaires, soit 236.

2. Variante du précédent. — Extrait du *Kieou tsa pi yu king* (Trip. de Tôkyô, XIX, fasc. 7, p. 23 v°), traduit en 251 ap. J.-C. par *Seng-houei*, dont la famille était originaire de la Sogdiane (Bunyiu Nanjio, Catalogue, n° 1359 et appendice II, n° 21). — La fable ésopique de la Tortue et de l'Aigle offre quelque analogie avec cette variante, mais la morale y est tout autre.

IV[1]

Dans les temps passés, il y eut un teinturier chauve qui, avec son fils, emporta des vêtements et se rendit au bord de l'eau. Quand il eut lavé les vêtements, il les pressa, les tordit, les sécha au soleil, les roula, les plia et les mit dans un sac qu'il prit pour s'en retourner par la même route. Il faisait alors très chaud et ses yeux s'obscurcissaient; sur la route il vit un arbre ; il prit alors son sac de vêtements comme oreiller pour sa tête et s'endormit au pied (de l'arbre). Or un moustique vint boire le sang de sa tête ; le fils, l'ayant aperçu, le regarda avec colère et conçut cette pensée : « Mon père, accablé de fatigue, est couché endormi. Ce moustique, méchant esclave, pourquoi vient-il boire le sang de mon père? » Aussitôt, prenant un grand bâton, il voulut en frapper le moustique. Le moustique partit en volant; le bâton atteignit la tête du père qui mourut sur le champ.

Alors le dieu de cet arbre prononça une gâthâ en ces termes : « Mieux vaut être l'ennemi d'un sage, — que d'être l'ami d'un homme inintelligent; — quand le sot voulut rendre service à son père en faisant du mal au moustique, — le moustique partit et, quant à lui, il cassa la tête de son père ».

1. Extrait du *Che song lu* (Trip. de Tôkyô, XVI, fasc. 7, p. 16 v°), traduit en 404 ap. J.-C. par Puṇyatara et Kumârajîva (Bunyiu Nanjio, *Catalogue*, n° 1115).

Pañčatantra (Benfey, t. II, p. 154-155); Anwâri; La Fontaine, *L'ours et l'amateur des jardins* (liv. VIII, fab. 10). — Bibliographie par Régnier (*La Fontaine*, t. II, p. 256-263), René Basset (*Si Djeh'a*, p. 57-58), Chauvin (t. II, p. 118). — Schiefner a traduit du Kandjour Tibétain un récit qui réunit ce texte à la première partie de celui que nous donnons ci-après (n° V) (cf. Benfey, *Pantschatantra*, vol. II, p. 539).

V[1]

Dans le royaume de *Chö-wei* (Çrâvastî)[2] il y avait un homme âgé qui avait perdu de bonne heure sa femme et qui demeurait seul avec son fils; il était pauvre et ne possédait aucun bien; s'étant aperçu de l'impermanence des choses de ce monde, il entra en religion à la suite du Buddha; son fils, qui était encore jeune, devint de son côté çramaṇera. Un jour que lui et son père étaient allés ensemble mendier leur nourriture, ils durent revenir à l'approche de la nuit; le père marchait lentement, et, comme le fils redoutait les bêtes venimeuses, il soutenait en hâte son père et le poussait pour le faire avancer sur la route; comme il ne le tenait pas d'une manière ferme, en le poussant il fit tomber à terre son père qui mourut instantanément. Le fils arriva seul à l'endroit où se tenait le Buddha; alors tous les bhikṣus adressèrent des reproches au çramaṇera et informèrent le Buddha de ce qui s'était passé. Le Buddha dit : « Quoique ce maître soit mort, ce n'est pas par mauvaise intention (qu'on l'a tué) ». Il demanda au çramaṇera ; « Avez-vous tué votre maître? » L'autre répondit : « Je l'ai en effet poussé, mais ce n'était pas avec une mauvaise intention ». Le Buddha reprit : « Je sais que votre cœur n'a pas eu de mauvaise intention. Dans les générations anciennes, il en a été de même, et sans mauvaise intention l'un de vous a tué l'autre. Autrefois un père et son fils demeuraient ensemble dans le même endroit; un jour le père qui était devenu gravement malade, s'était endormi; une multitude de petites mouches

1. Variante du précédent. — Extrait du *Hien yu king* (Trip. de Tôkyô, XIV, fasc. 9, p. 58 r° et v°), traduit en 445 ap. J.-C. (Bunyiu Nanjio, *Catalogue*, n° 1322). Nous avons fait notre propre traduction d'après le texte légèrement abrégé qui se trouve dans le *King lu yi siang* (Trip. de Tôkyô, XXXVI, fasc. 3, p. 56 r°).

2. Je n'indique pas les caractères chinois lorsque l'identification ne laisse place à aucun doute.

venaient souvent le tourmenter; le père ordonna à son fils d'empêcher ces mouches (de venir), espérant ainsi pouvoir dormir en paix; le fils déploya donc toute son activité pour arrêter les mouches, mais elles venaient incessamment; il s'en irrita et prit en main un grand bâton avec lequel il épiait les mouches pour les tuer; une foule de petites mouches étant venues à l'envi se rassembler sur le front de son père, il les frappa de son bâton et son père aussitôt mourut. Celui qui alors était le père, c'est ce çramaṇera; celui qui en ce temps était le fils, c'est le bhikṣu qui est mort. » — Comme ce n'était pas par mauvais sentiment ni dans une mauvaise intention, ni exprès que le çramaṇera avait tué (son père), il put, en se livrant avec ardeur et sans relâche à la pratique (de la vertu), obtenir la sagesse d'arhat.

VI[1]

Autrefois le Bodhisattva était un roi des petits oiseaux; son cœur affectueux secourait tous les êtres et était plus dévoué encore qu'une mère aimante; quand il avait pitié des difficultés et des souffrances d'autrui, ses sentiments étaient semblables à ceux de l'homme qui se sépare pour toujours de ses parents; quand il voyait la foule des êtres accepter les ordres de la sagesse, il s'en réjouissait comme d'une satisfaction personnelle; en chérissant les êtres et en leur faisant du bien, il était aussi (empressé) que s'il eût protégé une blessure sur son propre corps. — Un tigre dévorait un animal lorsqu'un os résista à ses dents;

1. Extrait du *Lieou tou tsi king* (Trip. de Tôkyô, VI, fasc. 5, p. 72 v°), traduit entre 240 et 280 ap. J.-C. par *Seng-houei* (Bunyiu Nanjio, *Catalogue*, n° 143; nous avons déjà cité, p. 90, n° 2, *Seng-houei* comme l'auteur de la traduction du *Kieou tsa pi yu king*).

Cf. Jâtakan° 308; Ésope, fab. 276 et 276 *b*; Phèdre, I, 8; La Fontaine, *Le loup et la cigogne* (liv. III, fab. 9); — Bibliographie par Régnier (*La Fontaine*, t. I, p. 228-230); Chauvin (*Bibliographie*, t. III, p. 69).

il en ressentit de grandes souffrances et fut près de mourir. Le petit oiseau, voyant ce qui était arrivé, en conçut de l'affliction et dit : « Tous les Buddhas ont considéré que le fait de se nourrir (d'être doués de vie) était un mal; ils ont eu bien raison ». Il entra dans la gueule (du tigre) et y piqua l'os avec son bec; chaque jour il répéta ce manège; la bouche du petit oiseau devint ulcérée et son corps maigrit. (Enfin) l'os sortit et le tigre fut soulagé. Le petit oiseau s'envola sur un arbre et prononça des paroles des livres saints bouddhiques en disant : « Tuer est une action perverse; il n'y a pas de mal qui soit plus grand; si l'autre (animal) vous avait tué vous-même, auriez-vous été content? Aimer les autres comme soi-même, telle est la mesure qu'il faut appliquer aux autres. Alors vous aurez une bonté (aussi grande que) celle du ciel printanier; quand celui qui est bon répand universellement son affection, le bonheur le récompense comme l'écho répond au son; quand le méchant nuit à la foule des êtres, le malheur s'ensuit comme l'ombre accompagne (le corps). Méditez mes paroles. » Le tigre, entendant que le petit oiseau lui donnait des avertissements, lui dit brusquement avec irritation : « Vous venez de vous échapper de ma gueule et vous osez faire de longs discours! » Le petit oiseau, voyant qu'il ne pouvait être converti, eut compassion de lui avec chagrin; il partit alors en s'envolant promptement.

VII[1]

Alors l'Honoré du Monde dit à *Mou-lien* (Maudgalyâyana) : ce Bodhisattva *Yong-tche* 勇智, au temps du Buddha *Kouang-ming* 光明 était un roi lion; moi,

1. Variante du précédent. — Extrait du *P'ou sa ying lo king* (Trip. de Tôkyô, V, fasc. 4, p. 76 v°), traduit en 376 ap. J.-C. (Bunyiu Nanjio, *Catalogue*, n° 445 et Appendice II, n° 58).

j'étais un brahmačârin qui tenait une conduite pure. Un jour, ce roi lion, au point du jour, se dressa immobile sans qu'aucune des six parties (de son être) bougeât; puis, d'un brusque élan de tout son corps, il poussa un grand rugissement semblable au tonnerre; les animaux qui marchent se tapirent; les oiseaux qui volent tombèrent à terre. Ensuite il se rendit dans l'immensité déserte parmi les montagnes et les marais; il allait en quête par la région, cherchant les bêtes de toutes sortes; il rencontra un roi éléphant, le tua et le dévora; un os de la hanche s'arrêta dans son gosier et il se trouva entre la vie et la mort. Or un petit oiseau des arbres[1] était devant le lion, occupé à rechercher de menus vers mous dont il se nourrissait. Le lion, la gueule grande ouverte, lui dit : « Si vous pouvez me retirer cet os, quand par la suite je trouverai à manger, je saurai vous récompenser de votre bienfait ». Ayant entendu ces paroles, le petit oiseau des arbres entra dans sa gueule, tira sur l'os de toutes ses forces et réussit à l'enlever. Quelques jours plus tard, ce roi lion, en cherchant sa nourriture, fit un grand carnage d'animaux; le petit oiseau des arbres qui était auprès de lui, lui demanda quelque don bénévole. Le lion ne lui répondit pas. Le Buddha dit à Maudgalyâyana : le roi lion répondit alors au petit oiseau des arbres par ces gâthâs :

« Je suis un roi lion; — le meurtre est mon occupation héréditaire; — je dévore de la chair et j'en bois le sang; — ce sont là mes festins habituels; — n'avez-vous donc pas réfléchi — qu'en vous laissant échapper au péril de mes griffes et de mes dents — et en vous permettant au contraire de sortir de ma gueule, — je vous ai fait là un bienfait qu'on ne saurait oublier? »

1. 木雀. Dans le Jâtaka, dit M. Barth (*Journal des savants*, 1903, p. 664, n° 2) « les deux acteurs sont un lion et un oiseau que le texte pâli qualifie de *rukkhakoṭṭha* « qui se ménage un grenier de provisions au creux des arbres », ou, d'après une autre leçon, *rukkhakoṭṭaka* « charpentier ». Les deux leçons conviennent également pour le pic. »

Le petit oiseau des arbres répondit à son tour au lion par ces gâthâs :

« Bien que je ne sois qu'un petit oiseau — et qu'en vérité il ne faille pas faire grand cas de ma mort, — cependant, ô roi, vous ne songez pas au service que je vous ai rendu — et vous violez vous-même l'engagement solennel que vous aviez prononcé. — Si vous pouvez être quelque peu généreux envers moi, — et si je suis de votre part l'objet de quelque bienveillance, — jusqu'à la fin de mes jours je ne regretterai jamais (de vous avoir aidé) — et je ne me permettrai pas de vous critiquer. »

En définitive cependant le roi lion ne reconnut pas le service qui lui avait été rendu; il laissa là le petit oiseau et s'en alla. Le petit oiseau des arbres songea : « Je lui ai rendu un service d'une extrême importance et voici qu'au contraire il me traite avec mépris; je veux maintenant suivre par derrière et épier avec soin le lion; si je ne parviens pas à me venger, je ne veux plus vivre dans ce monde ». Ainsi de lieu en lieu et de place en place il ne s'écartait plus de lui. Une fois encore le roi lion fit un grand carnage d'animaux et se mit à dévorer goulument; quand il fut rassasié, il s'endormit, car il (croyait) n'avoir rien à craindre. Alors le petit oiseau des arbres accourut en volant auprès du lion, se percha sur son front et, de toute sa force, lui creva un œil à coups de bec. Le lion se dressa terrifié en regardant à gauche et à droite, mais il ne vit aucun animal, sinon le petit oiseau des arbres qui était seul sur un arbre. Le roi lion lui demanda : « Pour quelle raison maintenant m'avez-vous crevé un œil? » Le petit oiseau des arbres répondit alors par ces gâthâs au roi lion :

« Le service important que je vous avais rendu, vous n'avez pas su le reconnaître, — mais au contraire vous avez conçu des sentiments de haine; — maintenant en vous laissant un œil, — je vous ai fait un bienfait qu'on ne saurait oublier. — Quoique vous soyez un roi parmi les les animaux, — dans vos actions vous ne deviez pas vous

parjurer. — Qu'à partir de maintenant chacun de nous reste tranquille — et qu'aucun de nous n'ait de cause de ressentiment contre l'autre ».

VIII[1]

Autrefois, au détour d'une rivière se trouvaient deux loutres; elles prirent dans la rivière une grande carpe, mais, comme elles ne pouvaient se la partager, ces deux loutres, se tenant l'une devant l'autre, la gardaient. Or un chacal vint là dans l'intention de boire de l'eau; il les vit et leur dit : « Mes neveux, que faites-vous là? » Les loutres lui répondirent : « Oncle, dans ce détour de la rivière, nous avons pris cette carpe, mais nous ne pouvons pas la partager; pouvez-vous la partager? » Le chacal dit qu'il le pouvait [ici, il doit prononcer une gâthâ]. Le chacal fit trois parts, puis il demanda aux loutres : « Laquelle de vous aime entrer dans l'eau peu profonde? » Elles répondirent : « C'est cette loutre-ci ». « Laquelle (dit-il encore) peut entrer dans l'eau profonde? » Elles répondirent : « C'est cette loutre-là. » Le chacal dit : « Écoutez la gâthâ que je vais prononcer :

« Celle qui entre dans l'eau peu profonde, il faut lui donner la queue; — celle qui entre dans l'eau profonde, il faut lui donner la tête; — quant à la partie charnue du milieu du corps, — il faut la donner à celui qui a jugé. »

1. Extrait du *Che song lu* (Trip. de Tôkyô, XVI, fasc. 4, p. 74 r°), traduit en 404 ap. J.-C. (Bunyiu Nanjio, *Catalogue*, n° 1115). — Ce texte correspond au Dabbhapuppha jâtaka (n° 400), qui est représenté sur les bas-reliefs du stûpa de Bharhut (Cunningham, *The stûpa of Bharhut*, pl. XLVI, 2), comme l'a reconnu S. J. Warren (*Two bas-reliefs of the stûpa of Bharhut*, Leyde, 1890). — Schiefner a traduit du tibétain une version qui se rapproche beaucoup de la nôtre (*Die beiden Fischottern und der Schakal*, dans les *Mélanges Asiatiques* extraits du *Bulletin* de l'Acad. Imp. des Sciences de Saint-Pétersbourg, vol. VIII, p. 102-104). — La morale de cet apologue est la même que celle de la fable de La Fontaine : *L'huître et les plaideurs* (liv. IX, fab. 9).

Le chacal ayant dans sa gueule le corps du poisson, sa femelle vint et lui posa une question par cette gâthâ :

« De quel endroit venez-vous portant cela dans votre gueule? — la bouche pleine, est-ce dans la rivière que vous avez trouvé — ce (poisson) sans tête et sans queue, — ce manger de bonne chair de carpe? »

Le chacal mâle lui répondit par cette gâthâ :

« Quand des hommes se querellent et se disputent, — et qu'ils ne savent pas comment trancher le débat, — celui qui peut trancher le débat, — comme le magistrat, le trésor est ce qu'il obtient; — une carpe sans tête et sans queue, — c'est ainsi que je l'ai obtenue pour la manger ».

IX[1]

Dans les générations passées, non loin du pied des montagnes neigeuses, résidait un lion roi des animaux; il était le souverain de cinq cents lions. Plus tard, ce roi lion, étant devenu vieux, tomba malade, maigrit et ses yeux s'obscurcirent; comme il marchait en avant de la troupe des lions, il tomba dans un puits tari. Les cinq cents lions s'en allèrent tous en l'abandonnant. En ce temps, non loin du puits tari était un chacal; voyant le roi lion, il conçut cette pensée : « Si j'ai pu demeurer dans cette forêt, y vivre en paix et manger de la viande à satiété, c'est au roi lion que je le dois. Maintenant, le roi lion est tombé dans un endroit périlleux; comment devrai-je reconnaître ses bienfaits? » Or, à côté de ce puits était l'eau courante d'un canal; le chacal, de sa gueule et de ses pieds, fit pénétrer l'eau dans le puits; il laissa l'eau remplir le puits; le lion surnagea et sortit. Alors le dieu de cette forêt prononça une stance en ces termes :

1. Extrait du *Che song lu* (Trip. de Tôkyô, XVI, fasc. 5, p. 36 v°), traduit en 404 ap. J.-C. La morale est ici la même que dans la fable de La Fontaine : *Le lion et le rat* (liv. II, fab. 11). Cf. aussi dans le Pañčatantra : *Les éléphants et les souris* (Benfey, t. II, p. 208-210).

« Quelque fort et vaillant qu'on soit personnellement, — il importe d'avoir pour ami un être faible : — c'est le petit chacal qui put sauver — le roi lion du danger du puits. »

X[1]

Le Buddha se trouvait à *Lo-yue* (Râjagṛha) dans le jardin de bambous de Jeta; il y avait alors quatre frères, issus d'un personnage de haute caste, qui avaient perdu de bonne heure leur père et leur mère et qui se disputaient la possession de l'héritage; ils aperçurent *Chö-li-fou* (Çâriputra), et, tout joyeux, lui demandèrent : « Nous souhaitons que vous prononciez sur ce cas et ensuite nous ne nous disputerons plus. « *Chö-li-fou* (Çâriputra) leur dit : « Fort bien; j'ai un grand maître, le Buddha, qui est plus digne d'honneur que n'importe qui dans les trois mondes. Suivez-moi et revenons à l'endroit où se trouve le Buddha; certainement vous obtiendrez la solution (de votre différend). » Ils suivirent donc *Chö-li-fou* (Çâriputra) et revinrent avec lui. Le Buddha, voyant de loin ces quatre hommes, se prit à rire en émettant un éclat des cinq couleurs. Les quatre hommes rendirent hommage au

1. Extrait du *King lu yi siang* (Trip. de Tôkyô, XXXVI, fasc. 3, p. 32 v°), compilé en 516 (cf. p. 87, n. 1). — Ce récit formait autrefois un sûtra particulier connu sous le nom de « sûtra de l'apologue sur le roi *Wei leou* et le lait de lionne » 惟婁王師子潼譬喻經. Ce sûtra fut traduit en chinois dès la première moitié du troisième siècle de notre ère par l'Indoscythe *Kien* 支謙 (cf. *hi tai san pao ki*, dans Trip. de Tôkyô, XXXV, 6, p. 37 r°, col. 10).

Dans le Loqmân berbère (p. 131-132), M. René Basset a fait la bibliographie de la fable célèbre et très ancienne qui existait en Égypte et qui figure dans La Fontaine sous le titre : *Les membres et l'estomac.* Le conte dont nous donnons ici la traduction ne ressemble à cette fable que dans la mesure où il prouve l'utilité de la concorde entre les hommes par la nécessité de l'union entre les membres d'un même corps.

Buddha et lui dirent : « Nous sommes stupides; nous souhaitons que le Buddha prononce une parole décisive afin que nous ne nous disputions plus. »

(Le Buddha leur dit :) « Autrefois il y avait un roi nommé *Wei-leou* 惟婁 ; son corps souffrant d'une maladie, il fit venir un médecin qui l'examina et (prescrivit) de composer une drogue pour laquelle il fallait employer du lait de lionne. Le roi adressa aussitôt un appel (à son peuple, en disant que), si quelqu'un se procurait (de ce lait), il lui donnerait la moitié de son territoire et lui ferait épouser sa plus jeune fille. Il y eut alors un pauvre homme qui déclara : « Je suis capable de m'en procurer. » Le roi l'ayant autorisé (à tenter l'entreprise), cet homme qui était habile et ingénieux, commença par rechercher l'endroit où se tenait la lionne, puis, avec un mouton qu'il avait tué et plusieurs dizaines de boisseaux de vin de raisin, il se rendit dans cette montagne; il épia le moment où la lionne était sortie et déposa dans son repaire le mouton tué ainsi que le vin de raisin. (A son retour), la lionne vit le vin et la chair; elle se mit à boire et à manger et s'endormit complètement ivre. (Notre homme aussitôt) s'avança, lui tira du lait et s'en revint tout joyeux. Avant qu'il fût revenu dans son pays, comme le soir était venu, il s'arrêta pour la nuit dans un village. Or un arhat s'y était aussi arrêté pour la nuit et se trouva passer la nuit en compagnie de cet homme. Celui-ci, en poursuivant la lionne, avait parcouru un chemin difficile; il s'était endormi le corps épuisé et il n'avait plus du tout sa connaissance. Le religieux aperçut les six organes[1] de son corps qui contestaient entre eux sur leurs mérites respectifs; le génie des pieds disait : « C'est grâce à moi qu'on est arrivé jusqu'ici et qu'on a « pris le lait. » Le génie des mains disait à son tour : « C'est « grâce à nous, les mains, qu'on a tiré le lait. » Le génie des yeux disait aussi : « C'est grâce à moi qu'on a vu (la « lionne). » Le génie des oreilles disait de son côté : « C'est

1. Dans la suite du récit on ne trouve mentionnés que cinq organes.

« grâce à ce que j'ai entendu le roi demander du lait que je « vous ai amenés tous ici. » Le génie de la langue dit alors : « Vous contestez en invoquant de vaines raisons ; ce mérite « me revient. Maintenant votre mort ou votre vie dépend de « moi. » (Le lendemain), cet homme, apportant le lait, vint auprès du roi et lui dit : « Je me suis maintenant procuré « du lait de lionne : il est là dehors. » Le roi dit : « Que « c'en soit véritablement ou non, présentez-le moi. » A peine le roi avait-il vu le lait que la langue dit : « Ceci « n'est pas du lait de lionne; c'est simplement du lait « d'ânesse. » En entendant ces mots, le roi fut très irrité et dit : « Je vous avais chargé de prendre du lait de lionne et « vous me rapportez du lait d'ânesse. » Il voulut donc le faire périr. Cependant le religieux qui avait passé la nuit auprès du religieux eut alors recours à ses facultés surnaturelles pour arriver aussitôt devant le roi ; il lui répondit : « Ceci « est vraiment du lait de lionne. J'ai passé la nuit dans un « village avec cet homme au moment (où il venait de se le « procurer); j'ai vu les six parties de son corps contester « entre elles sur leurs efforts méritoires; la langue a dit : « Je m'opposerai à vous. » C'est maintenant effectivement ce « qu'elle a fait. Que le roi prenne seulement ce lait pour le « mêler à sa médecine et il guérira certainement de sa mala- die ». Le roi ajouta foi aux paroles de l'arhat et se servit du lait pour composer sa médecine ; il donna sa fille en mariage à cet homme et en même temps il lui conféra un territoire, conformément à l'engagement qu'il avait pris au début. Le religieux dit au roi : « Si (tels sont les maux qui sont « produits quand) les organes du corps d'un seul homme « sont en opposition entre eux, combien plus (graves seront « les maux quand la dissension se produira) entre des « hommes différents ». Alors celui qui s'était procuré le lait, ayant reçu du religieux ce bienfait, demanda à devenir çramaṇa ; son intelligence se dénoua et il obtint la sagesse d'arhat; le roi aussi fut alors joyeux; il reçut les cinq défenses et obtint la sagesse de srotâpanna. »

Quand les quatre hommes eurent entendu ce récit, leur

intelligence se dénoua; ils implorèrent aussitôt du Buddha (la faveur) de devenir bhikṣus; le Buddha, sans rien dire, leur toucha la tête de sa main : leurs cheveux tombèrent et le kaṣâya revêtit leur corps; leurs attachements mondains se rompirent et leurs souillures disparurent.

Ânanda demanda : « Quel mérite ont eu autrefois ces quatre hommes pour que maintenant ils aient entendu les livres saints, aient aussitôt été éclairés et aient obtenu promptement de devenir arhat? » Le Buddha répondit : « Autrefois, au temps du Buddha *Mo-wen* 摩文, *Chö-li-fou* (Çâriputra) était un bhikṣu et ces quatre hommes étaient des marchands; tous ensemble firent don d'un kaṣâya à *Chö-li-fou* (Çâriputra); celui-ci prononça le vœu magique de faire en sorte que, dans une vie ultérieure, ces hommes obtinssent promptement d'être sauvés; maintenant c'est par l'entremise de *Chö-li-fou* (Çâriputra) qu'ils ont en effet obtenu d'être sauvés. »

XI[1]

Autrefois, dans des temps fort lointains, un eunuque étant mort, ses parents et ses voisins prirent son corps et le déposèrent parmi des arbres *tch'ou* (ailante). Sur ces entrefaites, un chacal[2] et un corbeau vinrent pour en manger la chair; ils se mirent alors à se décerner l'un à l'autre

1. Extrait du *Cheng king* (Trip. de Tôkyô, XIV, fasc. 5, p. 39 r°), traduit en 285 ap. J.-C. (Bunyiu Nanjio, *Catalogue*, n° 669). Cette fable est apparentée au Jambu-khâdaka jâtaka qui a été traduit par Rhys Davids (*Buddhist Birth Stories*, p. XI-XIII). Rhys Davids considère ce jâtaka comme une forme plus ancienne de la fable ésopique *Le Corbeau et le Renard*, mais il est évident que cette opinion ne convaincra pas ceux qui croient, d'une manière générale, à l'antériorité des fables ésopiques sur les jâtakas; d'ailleurs le récit, tel que nous l'avons ici dans la version chinoise, ne comporte point la morale que tout flatteur vit aux dépens de celui qui l'écoute.

2. Littéralement *un renard rongeur*. Il est probable que le traducteur chinois a voulu désigner ainsi le chacal.

des éloges au milieu des arbres. Le corbeau adressa au chacal cette gâthâ :

« Votre corps est comme celui d'un lion; — votre tête est comme celle d'un ermite; — par le luisant (de votre pelage) vous ressemblez à un roi des cerfs; — c'est la perfection! vous êtes comme une belle fleur. »

Le chacal, d'entre les arbres, le loua par cette gâthâ :

« Qui est ce personnage vénérable perché sur l'arbre? — pour la sagesse il est de beaucoup le premier; — son intelligence illumine les dix régions —, comme le ferait un amas d'or raffiné rouge[1] »

Alors le corbeau répondit en chantant cette gâthâ :

« Vous êtes un grand lion; — c'est pour vous voir que je suis venu tout exprès; — vous êtes luisant comme un roi des cerfs; — c'est la perfection; je trouve (à vous voir) profit et sagesse. »

Le chacal répondit encore en chantant cette gâthâ :

« Sincères et loyaux sont les vrais amis; — nous nous louons l'un l'autre avec une parfaite sincérité; — moi et vous, ô amas d'or raffiné rouge, — qu'on ne se permette pas[2] de demander si nous nous nourrissons de ce (cadavre). »

Or, non loin de là, il y avait un grand ermite qui demeurait dans la solitude, qui agissait d'une manière pure et pratiquait la sagesse; en entendant les éloges alternés que se décernaient l'un à l'autre le chacal et le corbeau, il songea : « Ces êtres de cette sorte s'exclament à tort et à travers sur (leurs mérites) mutuels; leurs paroles sont toutes dénuées de raison et il ne s'y trouve pas un mot sincère et vrai. » Il les interrogea donc par cette gâthâ :

« Depuis longtemps j'ai vu ce que vous faites; — actuellement vous êtes tous deux des menteurs; — vous vous

1. Traduction hypothétique de l'expression 紫磨金.

2. Je suppose que 所 est mis ici pour 不. Les textes du *Cheng king* sont très incorrects et parfois totalement incompréhensibles.

cachez parmi les arbres — pour manger tous deux de la chair humaine. »

Alors le corbeau irrité répondit à l'ermite par cette gâthâ :

« Le lion et le paon — se nourrissent tous deux de la chair des animaux — qui, auprès de ce vieillard chauve et sans passions, — tour à tour viennent demander qu'il leur sauve la vie. »

L'ermite répondit par ces gâthâs :

« Sous les arbres *tch'ou* la puanteur[1] est extrême ; — tous les oiseaux la redoutent — et les troupes de cerfs n'y cherchent pas[2] un abri. — On y a déposé le corps d'un eunuque mort — et vous, vile engeance, — vous êtes venus vous réunir ici — pour vous repaître de ce cadavre d'eunuque. — Cependant vous vous prétendez des personnes supérieures ! »

XII[3]

Autrefois, il y a de cela des générations innombrables, il y avait un grand bois ; parmi les arbres de ce bois, une chatte sauvage rôdait ou demeurait immobile et se livrait

1. Je traduis comme s'il y avait 下臭 au lieu de 臭下.

2. Ici encore j'admets que 所 est mis pour 不.

3. Extrait du *Cheng king* (Trip. de Tôkyô, XIV, fasc. 5, p. 26 r°), traduit en 285 ap. J.-C.

Le Kukkuṭa jâtaka est représenté, dès le IIIe siècle avant J.-C., sur les bas-reliefs du stûpa de Bharhut (Cunningham, *The stûpa of Bharhut*, p. 77-78 et pl. XLVII, fig. 5). Cunningham rapproche ce jâtaka de la fable ésopique intitulée : *Le Chien, le Coq et le Renard* ; il n'est pas douteux en effet que les deux récits ne soient apparentés ; on remarquera cependant que, dans la fable ésopique et dans toutes les variantes qui en dérivent (le roman de Renart, La Fontaine, II, 15, etc.), la présence d'un ou de plusieurs chiens est constante tandis qu'elle fait défaut dans le jâtaka (cf. Sudre, *Les sources du roman de Renart*, p. 275-276). Cf. ponr les rapprochements, R. Basset, *Contes populaires berbères*, p. 146-147.

à ses occupations. Étant restée tout un jour sans manger, elle avait faim et avait un désir extrême de nourriture; elle aperçut au sommet d'un roi des arbres un coq sauvage; (ce coq sauvage) était d'une beauté remarquable; il agissait avec un cœur bienveillant et témoignait sa compassion à toutes les sortes d'êtres, à ceux qui rampent et à ceux qui marchent, à ceux qui respirent, aux hommes et aux bêtes. Alors la chatte sauvage conçut dans son cœur des intentions funestes et voulut mettre en péril la vie du coq; tout doucement elle s'approcha jusqu'à ce qu'elle fût sous l'arbre, puis, se servant d'expressions insinuantes, elle prononça cette gâthâ :

« Nos pensées restent solitaires et nous sommes séparés l'un de l'autre; — je mange du poisson et vous avez un beau vêtement; — descendez de cet arbre jusqu'à terre — et je serai votre femme. »

Le coq sauvage répondit par cette gâthâ :

« Votre grâce a quatre pieds — et moi j'ai deux pattes; — je considère qu'un oiseau et une chatte sauvage — ne sauraient être mari et femme. »

La chatte sauvage répliqua par ces gâthâs :

« Nombreux sont les lieux que j'ai parcourus, — royaumes et villes, provinces et districts; — mais je ne désire personne d'autre — et toutes mes pensées prennent leur plaisir en vous. — Votre corps apparaît beau et bien fait; — votre visage est le premier de tous; — moi aussi, j'ai quelque agrément; — j'agis en vierge pure et chaste; — il nous faut ensemble nous livrer à la joie — comme des coqs qui se promènent hors (du poulailler); — tous deux ayant l'un pour l'autre le même amour, — ne serons-nous pas fort heureux? »

Alors le coq sauvage répondit par cette gâthâ :

« Est-ce que je ne vous connais pas? — est-ce que je ne sais pas pourquoi vous m'adressez cette demande? — Quand une affaire n'est pas encore arrangée dans tous ses détails, — celui qui est sage n'en fait pas l'éloge. »

La chatte sauvage répliqua de nouveau par ces gâthâs :

« Au moment où vous obtenez une épouse si parfaite, — au lieu (d'en être satisfait), vous lui frappez sur la tête avec un bâton. — En ce moment la pauvreté vous tourmente; — (si vous m'épousez), votre richesse sera comme s'il y avait eu une pluie de joyaux; — vous serez aimé de mes parents; — vous aurez une opulence illimitée; — grâce à une épouse chérie, — le cœur calmé trouve un ferme appui. »

Le coq sauvage répondit par cette gâthâ :

« Si je me décidais à vous suivre, — ô vous dont les yeux verts sont comme de vilaines plaies, — je me verrais alors chargé de chaînes — et je serais comme enfermé dans une prison. »

La chatte sauvage répliqua par ces gâthâs :

« Vous n'avez pas de sympathie pour moi — et vos paroles sont comme des épines acérées; — dans ces conjonctures, à quel moyen recourir pour vous attirer? — dans ma tristesse, il faut que j'y réfléchisse. — Mon corps n'est ni puant ni sale; — il exhale un parfum de vertu conforme aux défenses; — pourquoi voulez-vous m'abandonner — et vous en aller au loin dans d'autres lieux? »

Le coq sauvage répondit par cette gâthâ :

« Vous voulez m'entraîner au loin; — méchante et perverse comme un serpent, — vous en assouplissez la peau flexible[1], — et c'est ainsi que vous faites des discours? »

La chatte sauvage répondit par cette gâthâ :

« Descendez vite et venez ici; — je voudrais vous témoigner quelque amitié; — je dois aussi avertir (de notre mariage) mes parents et mes voisins — et en informer mon père et ma mère. »

Le coq sauvage répondit par cette gâthâ :

« Je possède une (future) épouse qui est une jeune vierge — son visage est beau et ses sentiments sont excellents;

1. Cette phrase me paraît signifier : Vos paroles sont douces et flexibles comme la peau d'un serpent, mais votre naturel est aussi pervers que celui d'un serpent.

— elle se conforme aux défenses et obéit à la loi ; — je lui conserve mon affection et ne veux pas me détourner d'elle. »

La chatte sauvage répondit par ces gâthâs :

« Ainsi vous me frappez avec un bâton épineux ! — Dans ma famille on suit la vraie religion ; — chez moi il y a un vénérable supérieur — qui nous améliore au moyen des défenses prescrites par la loi. — Au-dehors (de la maison) sont des saules — qui tous sont verdoyants et prospères en leur saison. — Tous nous prosternerons notre tête devant votre grâce, — comme des brahmačarins rendant un culte au feu ; — ma famille, par sa puissance, — honore et sert les brahmačarins ; — par (leur influence) propice, nous mettrons au monde beaucoup de fils — et ils nous feront être fort riches. »

Le coq sauvage répondit par cette gâthâ :

« Le ciel vous accordera votre souhait — et c'est par un bâton de brahmačarin qu'il vous frappera. — Dans le monde n'y a-t-il pas la Loi ? — pourquoi voulez-vous manger un coq ? »

La chatte sauvage répliqua par cette gâthâ :

« Je ne mangerai plus de chair ; — exposée au soleil et à la rosée, je tiendrai une conduite pure et chaste ; — j'honorerai et je servirai tous les devas ; — je ferai cela pour obtenir cette sagesse (que vous recommandez). »

Le coq sauvage répondit par ces gâthâs :

« Jamais on ne vit ni n'entendit chose pareille : — une chatte sauvage tenant une conduite chaste. — Vous désirez détruire quelque être — et vous êtes un brigand qui veut dévorer un coq. — L'arbre et le fruit sont différents l'un de l'autre[1] ; — malgré vos belles phrases et votre badinage apparent, — je ne vous croirai jamais. — Comment pourriez-vous, si vous aviez un coq en votre possession, ne pas le dévorer ? — Un mauvais caractère finit toujours par être cruel. — Je considère votre visage qui est rouge comme le sang — et vos yeux qui sont verts comme la

1. Vos actes ne sont pas d'accord avec vos paroles.

plante *lan*. — Il vous faut manger des rats et des insectes, — car vous n'aurez jamais un coq à manger; — pourquoi n'allez-vous pas prendre des rats? — Avec votre visage rouge et vos yeux d'un vert franc, — quand vous criez en faisant *miao*, — toutes les plumes dont je suis revêtu se hérissent; — je m'enfuis au plus vite et je cherche à me cacher; — de génération en génération (moi et mes semblables) nous nous sommes éloignés de vous; — pourquoi maintenant me rencontrer avec vous? »

Alors la chatte sauvage répondit par ces gâthâs :

« Les visages sont-ils tous agréables à voir? — les femmes qui sont belles sont-elles toutes vierges? — Il importe de s'informer si l'attitude (de la femme qu'on veut prendre pour épouse) est digne — et quels sont ses autres mérites; — tous les actes de bonne conduite doivent se trouver chez elle au complet; — sa prudence et sa perspicacité doivent être ingénieuses; — quand vous connaîtrez la manière dont je me comporte dans ma famille, — (vous verrez que) nulle ne peut m'être comparée. — Je vais me bien laver; — maintenant j'ai revêtu de beaux habits; — je me mettrai à danser et à chanter des airs — pour qu'ainsi vous m'aimiez et m'estimiez. — En outre, je laverai les pieds de votre grâce, — je peignerai votre chignon de cheveux — et je ferai des plaisanteries agréables; — alors vous m'aimerez et vous m'estimerez. »

Le coq sauvage répondit par cette gâthâ :

« Je ne tiendrais guère à la vie — si je permettais à un ennemi de peigner ma tête; — si je faisais amitié avec vous, — je ne parviendrais jamais à un âge avancé. »

XIII[1]

Dans les générations passées, à côté des montagnes

1. Variante du précédent. — Extrait du *Tsa pao ts'ang king* (Trip. de Tôkyô, XIV, fasc. 10, p. 15 v°), traduit en 472 ap. J.-C. (Bunyiu Nanjio, *Catalogue*, n° 1329).

neigeuses il y avait un roi des coqs de montagne qui était à la tête d'un grand nombre de coqs et de poules et s'en faisait suivre. Sa crête était extrêmement rouge et son corps était parfaitement blanc. Il dit à la foule des coqs et des poules : « Tenez-vous loin des villes et des villages de peur que vous ne soyez dévorés par les hommes. Nous avons beaucoup d'ennemis ; gardons-nous bien. » Or, dans un village, il y eut une chatte qui apprit que des coqs et des poules se trouvaient là-bas ; aussitôt elle s'y rendit. Se tenant sous l'arbre, avançant doucement et regardant avec humilité, elle dit au coq : « Je serai votre femme ; vous serez mon mari. Votre corps est beau et aimable ; la crête qui surmonte votre tête est rouge ; votre corps est tout blanc. Je vous servirai ; livrons-nous secrètement aux plaisirs. »

Le coq lui répondit par cette gâthâ :

« La chatte aux yeux jaunes profite de la stupidité des petits êtres ; — dès qu'elle en rencontre l'occasion, elle conçoit l'idée de leur faire du mal et veut les dévorer. — Je ne vois point que quelqu'un qui aurait pour épouse un tel animal — puisse avoir une vie longue et paisible. »

XIV[1]

Autrefois, il y a de cela des kalpas innombrables, il y avait un roi des singes qui demeurait sur les arbres d'une forêt. Il mangeait des fruits et buvait de l'eau ; il songeait avec compassion aux êtres de toute sorte, à ceux qui rampent et à ceux qui marchent, à ceux qui respirent, aux hommes et aux animaux ; il aurait voulu faire qu'ils fussent

1. Extrait du *Cheng kĭng* (Trip. de Tôkyô, XIV, fasc. 5, p. 28 v°), traduit en 285 ap. J.-C.

Kalîlag syriaque (Bickell, p. 48-51). Kalîlah arabe (trad. Attaï et Riabnine, *Kniga Kalilah*, Moscou, 1889), p. 152-157. — Bibliographie dans Chauvin (t. II, p. 99).

tous sauvés et les amener à l'état de non-composition. En ce temps, il avait contracté amitié avec une tortue; très intimes, ils se respectaient l'un l'autre et au début ils n'étaient point en opposition l'un contre l'autre ; la tortue se rendait fréquemment à l'endroit où se trouvait le singe ; ils buvaient, mangeaient et causaient ensemble ; ils discouraient sur la droite justice et la raison.

La femme (de la tortue), voyant qu'elle sortait souvent et ne restait pas chez elle, se dit qu'elle devait aller au dehors pour se livrer à la débauche et à des actes illicites ; elle demanda donc à son mari : « Vous sortez souvent ; où allez-vous vous réunir (à d'autres personnes)? Je crains que ce ne soit pour vous livrer à la débauche au dehors et mener une conduite déréglée. » Son mari lui répondit : « J'ai contracté amitié avec un singe ; il est intelligent et sage ; en outre il comprend la justice et la raison. Quand je sors, c'est pour me rendre chez lui et ensemble nous discutons sur la doctrine des livres saints ; nous ne parlons que de sujets agréables et je ne me livre d'ailleurs à aucune débauche. » Sa femme ne le crut pas et pensa que les choses ne se passaient point ainsi ; en outre, elle était irritée contre le singe (et se disait) : « Il attire mon mari et le fait souvent aller et venir ; il faut que je trouve un moyen de le tuer. Mon mari alors cessera (ses sorties) ». Elle feignit donc d'être malade ; épuisée et faible, elle gisait sur un lit ; son mari veillait sur elle avec beaucoup de sollicitude ; il lui donnait des médicaments pour la soigner ; mais en définitive elle se refusait à guérir. Elle dit à son mari : « A quoi bon vous donner tant de peine et gaspiller ces médicaments ? ma maladie est fort grave. Il faut que j'obtienne le foie du singe avec lequel vous êtes lié d'amitié : à cette condition je conserverai la vie. » Son mari lui répondit : « Ce (singe) est mon ami ; il m'a remis sa personne et m'a confié sa vie ; nous ne nous sommes jamais soupçonnés l'un l'autre ; comment pourrais-je comploter contre lui, afin de vous sauver la vie ? » Sa femme lui répondit : « Maintenant nous sommes mari et femme et

nous ne faisons ensemble qu'un seul corps ; mais vous ne pensez pas à me sauver et au contraire vous agissez en faveur du singe. En vérité cela n'est pas juste et raisonnable. »

Le mari, poussé à bout par son épouse et ayant d'ailleurs pour elle beaucoup d'estime, alla donc adresser cette requête au singe : « Je suis venu à plusieurs reprises et j'ai été auprès de vous ; ayez la bonté de ne pas considérer commme injuste de vous rendre dans ma maison ; maintenant, je désire vous inviter à venir dans ma demeure pour y prendre un petit repas. » Le singe lui répondit : « Je demeure sur la terre ferme, et vous dans l'eau : comment pourrais-je vous suivre ? » Cette tortue répondit : « Je vous porterai sur mon dos ; nous pourrons d'ailleurs considérer comme vaine toute cérémonie. » Le singe la suivit donc ; quand la tortue qui le portait sur son dos fut arrivée à mi-chemin, elle dit au singe : « Auriez-vous la bonté de désirer savoir ce que j'ai à vous demander ? Ma femme est épuisée par la maladie ; elle désire obtenir de votre bonté votre foie pour le manger et être délivrée de sa maladie. » Le singe lui répondit : « Pourquoi ne m'en avez-vous pas parlé plus tôt ? Mon foie est resté pendu à l'arbre ; revenez en toute hâte pour que j'aille le prendre. » Ils retournèrent donc l'un à la suite de l'autre. Dès que (le singe) fut revenu en haut de l'arbre, il se mit à bondir en témoignant sa joie. La tortue lui demanda alors : « Vous deviez prendre avec vous votre foie pour venir dans ma demeure : voici qu'au contraire vous montez en haut de l'arbre ; vous sautez et gambadez ; que voulez-vous faire ainsi ? » Le singe lui répondit : « Il n'y a pas dans le monde d'être plus sot que vous ; comment se pourrait-il qu'ayant un foie je l'aie suspendu à un arbre ? Nous étions amis ; je vous avais remis ma personne et confié ma vie ; vous cependant vous avez comploté contre moi et avez voulu mettre ma vie en péril. Dorénavant, nous irons chacun de son côté. »

XV[1]

Autrefois il y avait un royaume nommé *Mo-t'ien-lo* 摩天羅 ; le roi s'appelait *Nan* 難 ; par l'étude il était parvenu à communiquer avec les intelligences divines ; il n'était rien de si profond qu'il ne l'eût scruté. S'apercevant de l'impermanence des choses de ce monde, il dit : « Mon corps doit se pourrir et devenir un fumier dans ce monde ; comment pourrais-je le protéger ? » Il renonça à la gloire et abandonna la joie ; il se vêtit de l'habit religieux de mahâsattva ; il se contenta de la nourriture d'un seul bol et accepta les défenses des çramaṇas ; une forêt dans la montagne lui servit de résidence ; il y demeura trente années.

A côté de l'arbre (sous lequel il vivait) se trouvait un gouffre profond de trois cents pieds. Or un chasseur, poursuivant un cerf à toute vitesse, tomba dans le gouffre ; en ce temps, il y eut un corbeau et un serpent qui, d'effroi, tombèrent aussi dans le gouffre ; ils avaient le corps entièrement meurtri et blessé et tous aussi souffraient ; ils levaient les yeux vers le ciel et criaient lamentablement avec la voix d'un être aux abois et abandonné de tous. Le religieux en fut affligé ; il éclaira (le gouffre) avec une torche pour voir ceux qui s'y trouvaient et allongea le cou en versant des larmes ; s'approchant du gouffre, il cria : « Vous tous, ne vous désolez pas ; je vous retirerai de ce grave péril. » Il fit alors une longue corde

1. Extrait du *Lieou tou tsi king* (Trip. de Tôkyô, VI, fasc. 5, p. 71 v°), traduit entre 240 et 280 ap. J.-C. (cf. p. 93, n. 1).

Pañčatantra (Benfey, t. II. p. 128-132) ; Kalîlah arabe, trad. Attaï et Riabnine, p. 198-202 ; Kathâ sarit sâgara (trad. C. H. Tawney, vol. II, p. 103). — Bibliographie par Tawney (*loc. cit.*, p. 103, note), Cosquin (*Contes populaires de Lorraine*, tome I, Introd., p. xxvi-xxvii), Chauvin (*Bibliographie*, t. II, p. 106-107).

qu'il suspendit pour leur permettre de monter ; ces trois êtres, qui prenant la corde avec le bec ou la bouche, qui la prenant dans ses mains, purent avoir la vie sauve. Tous se prosternèrent la tête contre terre et exprimèrent leurs remercîments en disant : « Notre vie était comme un flambeau qu'on emporte ; ô religieux, votre bonté s'étend partout sans limites ; vous avez fait que nous avons pu revoir la lumière du jour ; nous désirons jusqu'à la fin de notre existence dans ce corps, vous fournir tout ce qui pourra vous manquer ; c'est par de petits services que nous en reconnaîtrons un grand, et quand nous vous en rendrions dix mille, ils ne payeraient pas de retour le service unique (que vous nous avez rendu). » Le religieux leur dit : « J'étais roi d'un royaume ; mon royaume était grand et la population en était nombreuse ; par mes palais, mes joyaux, et mes femmes, je l'emportais sur tous les autres royaumes. Mes désirs étaient satisfaits aussi promptement que l'écho répond au son ; il n'était rien que je demandasse sans l'obtenir. Cependant j'ai estimé que ma royauté était un antre de haine ; j'ai pensé que les couleurs, les sons, les parfums, les saveurs, les vêtements ornés et les mauvaises pensées étaient les six épées qui tranchent notre corps, les six flèches qui percent notre personne ; c'est à cause de ces six choses mauvaises que nous restons dans le cycle des migrations pour y subir des souffrances. Les trois voies[1] sont très funestes ; elles sont difficiles à endurer et difficiles à supporter ; comme j'étais fort tourmenté (par cette idée), j'ai renoncé à mon royaume et je me suis fait çramaṇa. Je désire obtenir la sagesse du Tathâgata droite, vraie et sans attachements, la doctrine de l'illumination suprêmement correcte ; (je désire) être un maître guidant les devas et les hommes, amener à la conversion tous les êtres et les faire atteindre au premier principe ; comment n'aurais-je en vue que vous, ces trois personnes ? Que chacun de vous

1. Les trois voies inférieures sont les conditions des êtres qui sont dans les enfers, des démons affamés et des animaux.

retourne à sa résidence habituelle ; quand vous verrez ceux qui vous sont chers, exhortez-les à se réfugier par trois fois (dans les trois refuges) et à ne pas s'écarter de la religion du Buddha. »

Le chasseur dit : « Je suis dans la vie profane depuis plusieurs années ; quoique j'aie vu des laïques accumuler les actes de vertu et pratiquer le bien, comment y en aurait-il parmi eux qui, comme les disciples du Buddha, traitent les autres comme ils voudraient être traités eux-mêmes, secourent les êtres et demeurent dans l'obscurité sans mettre en lumière leur renommée ? Mais vous, ô religieux, vous possédez ces qualités. Je désire que vous veniez chez moi pour y demander quelques menues offrandes ». — Le corbeau dit : « Mon nom est *Po* 鉢 (bol) ; si, ô religieux, vous êtes dans quelque situation difficile, je désire que vous appeliez mon nom et j'accourrai. » — Le serpent dit : « Mon nom est *Tch'ang* 長 (long) ; si, ô religieux, vous éprouvez quelque malheur, je désire que vous appeliez mon nom et je ne manquerai pas de venir pour payer de retour votre bienfait. » Quand ils eurent fini de parler, chacun d'eux s'en retourna.

Un autre jour, le religieux se rendit dans la maison du chasseur ; en le voyant venir de loin, le chasseur dit à sa femme : « Voici venir cet homme de mauvais augure ; je vous ordonne de faire un bon repas, mais de le préparer avec beaucoup de lenteur ; quand cet autre aura vu que l'heure de midi est passée, il ne mangera pas. » Quand la femme vit le religieux, elle changea brusquement de couleur ; elle feignit de le retenir pour lui préparer à manger, mais, perdant son temps en vains bavardages, elle dépassa l'heure de midi. Le religieux se retira.

De retour dans la montagne, il aperçut le corbeau et l'appela par son nom : *Po*. Le corbeau lui demanda : « D'où venez-vous ? » « Je viens de chez le chasseur », répondit-il. Le corbeau reprit : « Avez-vous mangé ? » Le religieux répliqua : « On m'a préparé de la nourriture ; mais, avant

qu'elle fût prête, l'heure de midi était passée et, comme alors je ne devais plus manger, je m'en suis retourné. » Le corbeau dit : « (Ce chasseur est) un démon malfaisant qu'il serait difficile de sauver en lui témoignant de l'affection ; résister à la bonté et s'opposer à celui qui vous a rendu un bienfait, c'est une perversité extrême ; pour moi, je n'ai pas de boissons et de mets que je puisse vous offrir ; mais ayez soin de rester assis ici et je reviendrai dans un instant. » Il se rendit en volant dans le royaume de *Pan-tchö* 般遮 et entra dans la partie postérieure (le harem) du palais royal ; il aperçut la femme du roi qui dormait en ayant dans la parure de sa tête une perle claire comme la lune. Le corbeau prit cette perle dans son bec et revint en toute hâte l'offrir au religieux.

Quand l'épouse (du roi) se réveilla, elle chercha (sa perle) sans la trouver et alors informa le souverain (de cette disparition). Le roi fit une proclamation à son peuple pour dire : « Celui qui trouvera (la perle), on lui donnera mille livres d'or et mille livres d'argent, mille bœufs et mille chevaux. Mais celui qui l'aura trouvée et ne l'aura pas rapportée, on le punira sévèrement et on exterminera toute sa parenté. » — Le religieux ayant fait don (de la perle) au chasseur, celui-ci le chargea de liens et vint informer (le roi). Le roi dit (au religieux) : « D'où vous vient ce joyau ? » Le religieux réfléchit profondément (et se dit) : « Si j'expose comment les choses se sont passées, tous les corbeaux du royaume périront ; si je raconte que j'ai obtenu (cette perle) en la volant, ce serait (faire croire que j'ai tenu) une conduite indigne d'un disciple du Buddha. » Il garda le silence et reçut une bastonnade de plusieurs milliers de coups ; cependant il n'était pas irrité contre le roi et n'avait d'animosité contre personne ; avec une grande bonté, il prononça ce vœu : « Puisse-t-on (en me traitant ainsi), me faire obtenir (la dignité de) Buddha afin que je sauve la foule des êtres de toutes leurs peines. » — Le roi dit : « Prenez ce religieux et enterrez-le en ne laissant sortir que sa tête ; demain on le tuera. »

Le religieux appela alors le serpent en prononçant : *Tch'ang*. Le serpent dit : « Personne dans le monde ne sait mon nom, si ce n'est le religieux. Puisqu'il élève la voix pour m'appeler, c'est sans doute qu'il a une raison (pour le faire). » Il alla donc promptement, et, en voyant l'état dans lequel se trouvait le religieux, il se prosterna la tête contre terre en lui demandant: « Comment cela s'est-il produit ? » Le religieux lui exposa toute l'origine de cette affaire ; le serpent dit en pleurant : « O religieux, votre bonté est grande comme le ciel et comme la terre et cependant vous êtes en butte aux calamités ; combien plus cela risque-t-il d'arriver à celui qui est dépourvu de sagesse ! qui alors le secourra ? Votre bonté céleste est sans haine (mais moi je vous vengerai) : ce roi n'a qu'un seul fils qui est son héritier et n'a pas d'autre successeur ; j'entrerai dans le palais et par ma morsure je tuerai l'héritier présomptif; puis, en lui appliquant ma médecine divine, vous le guérirez. »

Le serpent entra donc de nuit dans le palais et mordit (l'héritier présomptif) qui mourut; on garda son corps pendant trois jours et le roi promulgua un édit en ces termes : « Si quelqu'un peut rendre la vie à l'héritier présomptif, je lui donnerai la moitié de mon royaume pour qu'il règne sur elle. ». On transporta (le corps) dans la montagne pour l'y incinérer ; en y allant, on passa à côté du religieux ; celui-ci dit : « Quelle maladie a eue l'héritier présomptif pour qu'il soit mort ? différez les funérailles ; je puis lui rendre la vie. » Les gens de l'escorte, entendant ces paroles, allèrent en toute hâte les rapporter au souverain ; le roi, partagé entre la tristesse et la joie, fut violemment ému et dit (au religieux) : « Je vous gracie et je vous donne la moitié de mon royaume pour que vous soyez roi. » Le religieux appliqua la médecine sur le corps et l'héritier présomptif revint soudain à la vie en disant : « Pourquoi suis-je ici ? » Les gens de la suite lui exposèrent tout ce qui s'était passé ; l'héritier présomptif revint dans son palais ; grands et petits sautaient de joie.

(Le roi voulut) prendre la moitié de son royaume pour en faire don (au religieux), mais celui-ci refusa de rien accepter. Le roi comprit alors et dit : « Si vous n'acceptez pas la moitié de mon royaume comment pourriez-vous être un voleur? De quel pays êtes-vous et en vertu de quelles opinions vous êtes-vous fait çramaṇa? Comment êtes-vous entré en possession de la perle? alors que vous avez une si noble conduite, comment se fait-il que vous ayez été pris dans un tel malheur? » Le religieux raconta toute son histoire ; le roi en était pénétré de compassion et les larmes qu'il versait inondaient son visage.

Le roi dit au chasseur : « Vous avez rendu un service signalé à l'État ; convoquez ici tous vos parents aux neuf degrés ; je veux les récompenser largement. » Ses parents, grands et petits, s'étant tous rassemblés à la porte du palais, le roi dit : « La méchanceté et l'ingratitude sont les plus grands des crimes. » Il les extermina donc.

Le religieux se rendit dans la montagne pour y étudier la sagesse ; il se perfectionnait et progressait sans relâche. Après que sa vie fut terminée, il naquit en haut parmi les devas.

XVI[1]

Autrefois le Bodhisattva était un homme très juste ; il avait accumulé des richesses qui se chiffraient par centaines de mille de centaines de mille (de pièces de monnaie) ; il honorait constamment les trois Vénérables[2] ; sa bienveillance s'adressait à tous les êtres vivants. En regardant sur la place du marché, il aperçut une tortue et son cœur en eut compassion ; il en demanda le prix. Le possesseur de la tortue savait que le Bodhisattva

1. Variante du précédent. — Extrait du *Lieou tou tsi king* (Trip. de Tôkyô, VI, fasc. 5, p. 61 v°), traduit entre 240 et 280. Ce texte se trouve reproduit dans le *King lu yi siang* (Trip. de Tôkyô, XXXVI, fasc. 3, p. 2 r°-v°), compilé en 516.

2. Le Buddha, la Loi, l'Assemblée.

avait la vertu de la bienveillance universelle et qu'il sauvait constamment les êtres vivants, que ses richesses étaient incalculables et qu'il ne reculait devant aucun prix ; il répondit donc : « (Elle vaut) un million (de pièces de monnaie) ; si vous pouvez la prendre, c'est très bien ; sinon, je la ferai bouillir. » Le Bodhisattva répondit : « C'est fort bien. » Il paya donc le prix fixé et emporta la tortue chez lui ; il lava et pansa ses blessures, puis alla au bord de l'eau et la lâcha ; en la voyant s'éloigner, il prononça avec compassion et avec joie ce vœu : « Que tous les êtres vivants qui sont (dans les enfers) de la grande montagne et des démons affamés et qui, de génération en génération, sont dans des prisons, obtiennent promptement d'être délivrés de leurs peines ; que leur corps soit tranquille et que leur vie soit sauve comme c'est maintenant le cas pour vous. » Se prosternant la tête contre terre dans les dix directions de l'espace et joignant les mains, il formula ce vœu : « Tous les êtres vivants sont tourmentés et leurs souffrances sont sans limites. Puissé-je être pour eux le ciel et la terre, le sec et l'humide ; puissé-je être un radeau pour ceux qui sont ballotés sur les eaux, un aliment pour ceux qui ont faim, une boisson pour ceux qui ont soif, un vêtement pour ceux qui ont froid, une fraîcheur pour ceux qui ont chaud ; que je sois un médecin pour ceux qui sont malades, une clarté pour ceux qui sont dans les ténèbres ; s'il y a une époque troublée et bouleversée, puissé-je y apparaître comme le Buddha qui sauvera cette multitude d'êtres. » Tous les Buddhas des dix régions de l'espace approuvèrent ce vœu et louèrent (cet homme) en disant : « C'est très bien ; votre vœu se réalisera certainement. »

A quelque temps de là, la tortue vint grignoter la porte (du Bodhisattva) ; celui-ci, surpris d'entendre du bruit à la porte envoya (un de ses serviteurs) qui sortit, aperçut la tortue et revint dire (à son maître) ce qui en était. Le Bodhisattva la vit et la tortue lui dit en langage humain : « J'ai reçu de vous un important bienfait grâce auquel mon

corps a été sauf ; je n'ai pas le moyen de vous payer de retour. Nous autres, animaux des marais qui demeurons dans l'onde, nous connaissons (à l'avance) les crues de l'eau et les basses eaux : une inondation va survenir et produire de grands désastres ; je désire que vous prépariez promptement un bateau ; quand le moment sera arrivé, je viendrai vous chercher ». Il répondit : « C'est fort bien. »

Le lendemain, dès le point du jour (le Bodhisattva) se rendit à la porte (du palais) et informa le roi de cette affaire. Le roi, qui connaissait de longue date la bonne renommée du Bodhisattva ajouta foi à ses paroles et les mit à profit en transportant dans des lieux élevés tout ce qui était en bas.

Quand le moment fut arrivé, la tortue vint et dit au Bodhisattva : « Voici l'inondation ; montez vite en bateau et suivez-moi ; vous pourrez ainsi vous protéger contre le malheur ». Le bateau la suivait lorsqu'un serpent accourut auprès du bateau ; le Bodhisattva dit : « Je le prends. » « Fort bien », répondit la tortue. Voyant encore un renard ballotté par les eaux, il dit : « Je le prends », et elle répondit encore : « Bien ». Puis il aperçut un homme qui flottait sur l'onde et qui, se frappant les joues, invoquait le ciel pour que par pitié on lui sauvât la vie. (Le Bodhisattva) dit : « Je le prends ». La tortue répliqua : « Gardez-vous de le prendre. Tous les hommes sont trompeurs ; rares sont ceux qui restent de bonne foi jusqu'au bout. Tournant le dos à leurs bienfaiteurs et recherchant ceux qui sont puissants, ils aiment à être méchants et hostiles ». Le Bodhisattva dit : « Après avoir entièrement sauvé les animaux (qui se sont présentés), repousser maintenant un homme qui nous implore, serait-ce de la bonté? Je ne saurais me conduire ainsi ». Il le recueillit donc. La tortue lui dit : « Vous vous en repentirez ».

Quand ils furent arrivés à un endroit favorable, la tortue dit : « Je me suis acquittée de ma dette de reconnaissance ; je vous demande la permission de me retirer. » Le Bodhisattva lui dit : « Quand j'aurai obtenu l'intelligence

sans attachements, parfaitement vraie et droite du Tathâgata, je ne manquerai pas de vous sauver. » « Fort bien », répondit la tortue.

Quand la tortue se fut retirée, le serpent et le renard s'en allèrent chacun de son côté. Le renard, qui se logeait dans des trous, découvrit cent livres d'or excellent en poudre rougeâtre, qui avait été caché par des hommes d'autrefois ; tout joyeux il se dit : « Je récompenserai par ce moyen cet homme pour le bienfait qu'il m'a rendu ». Il revint donc en toute hâte dire au Bodhisattva: « Moi, petit animal, j'ai reçu de vous une faveur qui a sauvé ma chétive existence. Les êtres de ma sorte demeurent dans des trous : en cherchant un trou pour m'y tenir, j'ai découvert cent livres d'or ; ce trou n'appartient ni à une tombe ni à une personne; (ce qui s'y trouve) n'a été ni arraché par la violence, ni dérobé ; c'est ma parfaite sincérité qui a fait venir (ce trésor) ; je désire vous en faire hommage ». Le Bodhisattva réfléchit profondément (et se dit) : « Si je ne prends pas (cet or), il sera perdu et ne sera d'aucune utilité pour les pauvres gens. Je le prendrai pour en faire des libéralités. Protéger et sauver tous les êtres, n'est-ce pas aussi une bonne action? » Il prit donc (ce trésor). L'homme qui avait été recueilli dans l'eau aperçut (cet or), et dit : « Donnez m'en la moitié ». Le Bodhisattva lui fit cadeau de dix livres. Cet homme reprit : « C'est en violant une tombe que vous vous êtes emparé de cet or. Combien grave est le châtiment que vous avez encouru ! Si vous ne me donnez pas la moitié (de ce trésor), je vous dénoncerai aux magistrats ». Le Bodhisattva répondit : « Les pauvres gens sont dans le dénuement ; je désire leur faire des libéralités aussi bien qu'à vous. Vous cependant, vous voulez tout accaparer ; n'est-ce pas injuste aussi de votre part ? » L'homme alla donc le dénoncer aux magistrats. Le Bodhisattva se vit arrêté et ne sut comment se disculper. Il se borna à confier sa destinée aux trois Vénérables[1] en

1. Le Buddha, la Loi, l'Assemblée.

se repentant de ses fautes et en s'accusant de ses péchés ; il fit le vœu bienveillant que tous les êtres échappassent promptement aux huit difficultés et ne fussent pas en butte à la haine comme il l'était lui-même actuellement.

Le serpent et le renard tinrent un conciliabule pour aviser aux moyens à prendre. Le serpent dit : « Je le sauverai ». Prenant donc dans sa bouche une médecine excellente, il ouvrit les barrières et pénétra dans la prison. Il vit que le Bodhisattva avait l'air abattu ; il s'en affligea et son cœur fut ému de compassion. Il lui dit : « Prenez cette médecine avec vous ; je vais mordre l'héritier présomptif, et, comme le venin sera très violent, personne ne pourra le guérir. Vous, ô sage, vous ferez savoir que vous avez cette médecine et, dès que vous aurez appliqué la médecine (à l'héritier présomptif), il se rétablira ». Le Bodhisattva resta silencieux et le serpent fit comme il l'avait dit. Quand l'héritier présomptif fut près de mourir, le roi rendit une ordonnance où il proclamait que celui qui pourrait le guérir, il l'associerait au gouvernement. Le Bodhisattva informa le souverain (qu'il possédait une médecine), et, dès qu'il l'eut appliquée, le malade se rétablit.

Le roi, tout joyeux, lui demanda d'où lui venait (cette médecine) et le prisonnier lui exposa tout ce qui s'était passé. Le roi, déconcerté, se fit à lui-même des reproches en disant : « J'ai été fort peu éclairé ». Il fit alors périr l'homme (qui autrefois avait été recueilli) dans l'eau et accorda une amnistie générale à tout le royaume. Il donna (au Bodhisattva) le titre de conseiller d'état. Le prenant par la main, il l'introduisit dans son palais, s'assit avec lui et lui dit : « O sage, quels livres avez-vous expliqués et quelle doctrine avez-vous embrassée pour avoir une bonté qui égale le soleil et la lune, une affection qui s'étend à tous les êtres ? » Il répondit : « J'ai expliqué les livres saints du Buddha et j'ai embrassé la doctrine du Buddha ». Le roi demanda : « Y a-t-il des principes essentiels du Buddha ? » Il répondit : « Il y en a ». Le Buddha a exposé les quatre impermanences[1] ;

1. Les dictionnaires numériques bouddhiques ne donnent pas l'expres-

pour ceux qui observent ce principe tous les maux prennent fin et de brillants bonheurs sont abondants ». Le roi dit[1] : « C'est fort bien ; le Buddha dit qu'il n'y a pas de réalité des corps et je le crois. Mais, si on ne peut pas protéger son propre corps, combien moins encore pourra-t-on protéger le territoire d'un royaume ? Je m'afflige de ce que les rois mes prédécesseurs n'aient pas entendu parler de la sagesse sans supérieure, droite et vraie, de l'impermanence, de la souffrance et du vide, de la non-réalité des corps ». Le roi aussitôt vida ses trésors pour faire des libéralités aux pauvres gens ; il traita comme ses enfants les veufs, les veuves et les orphelins ; tout son royaume fut très heureux ; les hommes marchaient en riant. Levant les yeux vers le ciel, le roi dit : « Voici jusqu'à quel point est parvenue la transformation surnaturelle produite par le Bodhisattva ; les quatre régions de l'espace célèbrent la vertu et on est arrivé à une paix universelle ». — Le Buddha dit aux çramaṇas : (Celui qui en ce temps était) le Bodhisattva, c'est moi-même ; le roi, c'est Maitreya ; la tortue, c'est Ânanda ; le renard, c'est Çâriputra[2] ; le serpent, c'est Maudgalyâyana ; l'homme qui avait été ballotté sur les eaux c'est Devadatta.

sion 四非常 ; il serait donc difficile de déterminer quelles sont exactement les quatre impermanances : en général, dans les textes où il est question de l'impermanance, on commence par affirmer celle du Ciel et de la Terre, puis celle du mont Sumeru, puis celle des devas, des hommes, des démons et des nâgas ; mais il est évident que plusieurs énumérations diverses sont possibles.

1. A partir d'ici, je suis le texte du *King lu yi siang* qui supprime un long exposé théologique dénué d'intérêt.

2. Çâriputra est ici désigné par la traduction chinoise de son nom sanscrit : 鶖鷺子 « le fils du héron. » Ce nom lui avait été donné parce que sa mère avait des yeux semblables à ceux d'un héron (Dict. *Fo kiao tseu tien*, p. 318 r°).

XVII[1]

Le Buddha dit au bhikṣus assemblés : Au temps des générations passées, il y avait un brahmane qui ne possédait aucune richesse et qui subvenait à sa vie en mendiant. Ce brahmane avait une femme qui n'avait enfanté aucun fils. Dans la maison se trouvait un *na-kiu-lo* (nakula) qui vint à mettre bas un petit. Alors, comme le brahmane n'avait pas de fils, il considéra ce petit du nakula comme son fils, et le petit du nakula à son tour regarda le brahmane comme son père. Lorsque le brahmane allait chez les personnes assemblées dans d'autres demeures, tantôt il obtenait du lait et du beurre, tantôt il obtenait des gâteaux et de la viande ; il revenait chez lui en les rapportant et en faisait part au nakula. Cependant, plus tard, la femme du brahmane se trouva tout-à-coup enceinte ; lorsque sa grossesse fut arrivée à terme, elle enfanta un fils ; elle conçut alors cette pensée : « Ce nakula a mis bas un petit qui porte bonheur et c'est ce qui m'a permis d'avoir un enfant ».

Un jour, le brahmane voulut sortir pour aller mendier de la nourriture ; il donna alors à sa femme un ordre en ces termes : « Si vous sortez, emportez avec vous l'enfant ; ayez soin de ne pas le laisser en arrière ». Quand la femme du brahmane eut fini de donner à manger à l'enfant, elle se rendit dans une maison voisine afin d'emprunter un pilon pour décortiquer du grain. En ce moment, le petit enfant était tout imprégné de l'odeur du beurre ; il y eut alors un serpent venimeux qui vint, attiré par cette odeur ;

1. Extrait du *Mo-ho-seng-tche lu* (Trip. de Tôkyô, XV, fasc. 8, p° 16 r°), traduit en 416 ap. J.-C. par Bodhibhadra et *Fa-hien* (Bunyiu Nanjio, *Catalogue*, n° 1119).

Pañčatantra (Benfey, t. II, p. 326-327. — *Ibid.*, p. 547-548, Benfey regrette que Julien n'ait pu retrouver le texte de ce conte après l'avoir entrevu dans une encyclopédie chinoise) ; — Kalîlah arabe, trad. Attaï et Riabnine, p. 157. — Bibliographie par Lancereau (*Hitopadesa*, p. 366-369) ; Chauvin (*Bibliographie*, t. II, p. 100 et t. VIII, p. 66-67).

ouvrant sa gueule et crachant son venin, il voulait tuer le petit enfant. Le nakula conçut alors cette pensée : « Mon père est sorti et ma mère n'est pas là non plus. Pourquoi ce serpent venimeux veut-il tuer mon frère cadet ? »

Suivant le dicton : « Le serpent venimeux et le nakula, — le corbeau qui vole et le hibou chauve, — le çramaṇa et le brahmane, — la seconde mère et le fils du premier lit, — toujours se portent mutuellement haine et envie — et, pleins de venin, veulent se faire du mal l'un à l'autre. »

Alors le nakula tua aussitôt le serpent venimeux et le coupa en sept morceaux. Puis il conçut cette pensée : « J'ai maintenant tué le serpent et j'ai sauvé la vie à mon frère cadet ; si mon père et ma mère le savent, ils ne manqueront pas de me récompenser. » Il se barbouilla la gueule de sang et se tint devant la porte, voulant faire ainsi que son père et sa mère le vissent et fussent joyeux.

Or le brahmane revenait justement de dehors ; il aperçut de loin sa femme sortie de la maison ; il s'irrita aussitôt et dit : « Je l'avais avertie que, lorsqu'elle sortirait, elle devait emporter l'enfant ; pourquoi est-elle partie seule ? » Le père voulut franchir la porte, mais il vit le nakula dont la gueule était ensanglantée et il conçut alors cette pensée : « Tandis que nous, le mari et la femme, étions absents, ce nakula resté en arrière n'a-t-il pas tué et dévoré notre fils ? » Dans sa colère, il dit : « Nous n'avons nourri cet animal que pour qu'il nous fasse du mal. » S'avançant donc, il frappa de son bâton et tua le nakula. Quand il eut franchi la porte, il vit lui-même son fils qui, assis au milieu de la cour, suçait son doigt et jouait ; il aperçut en outre les sept tronçons du serpent sur le sol. Quand il eut vu cela, il eut un chagrin et un repentir profonds. Alors le brahmane se fit d'amers reproches (disant :) « Ce nakula avait au plus haut point des sentiments humains ; il a sauvé la vie de mon fils. Pour moi, je n'ai pas fait un examen attentif, et avec précipitation je l'ai tué ; cela est douloureux, cela est digne de compassion ». Aussitôt il tomba à terre évanoui.

Alors dans l'espace il y eut un deva qui prononça cette gâthâ : « Il faut faire un examen attentif; — gardez-vous d'agir avec précipitation dans un accès de colère ; — quand la bienfaisante affection d'excellents amis se rompt, — et quand injustement on fait du mal à quelqu'un avec qui on était en bons rapports, — on est comparable au brahmane — qui tua ce nakula ».

XVIII[1]

Autrefois, la fille d'un roi-dragon (nâgarâja) étant sortie pour se promener fut chargée de liens et battue par un gardien de bœufs. Le roi du royaume, étant sorti pour parcourir son territoire, aperçut cette fille, la délivra et lui permit de s'en aller. Le roi-dragon demanda à sa fille : « Pourquoi pleurez-vous? » Sa fille lui dit : « Le roi du royaume m'a injustement battue ». Le roi-dragon dit : « Le roi est habituellement bon et doux; comment battrait-il les gens d'une manière déraisonnable ? » Le roi-dragon se changea, lorsque l'obscurité fut venue, en un serpent, et, (caché) sous le lit, écouta (ce que disait) le roi ; le roi dit à sa femme : « J'ai vu dans ma promenade une petite fille qui était battue par un gardien de bœufs ; je l'ai délivrée et je lui ai permis de s'en aller ».

Le lendemain, le roi-dragon sous la forme humaine vint se présenter au roi et lui dit : « Vous m'avez rendu un grand bienfait. J'avais permis à ma fille d'aller hier se promener; elle fut battue par un homme; mais elle a eu le bonheur que vous, ô roi, soyez venu la délivrer. Je suis un roi-dragon : ce que vous désirerez, vous l'obtiendrez ».

1. Extrait du *Kieou tsa pi yu king* (Trip. de Tôkyô, XIX, fasc. 7, p. 21 v°), traduit en 251 ap. J.-C. (Cf. p. 90, n° 2).

Kharaputta jâtaka (trad. par A. Gruenwedel, *Buddhistische Studien*, Berlin, 1897, p. 23-26. Ce jâtaka est représenté sur les terres cuites émaillées du temple de Pagan, qui fut construit en 1274), *Mille et une Nuits*, trad. Henning, t. I, p. 18-22. Voir la *Bibliographie* de Chauvin, t. V, p. 180.

Le roi dit : « Des objets précieux, j'en ai moi-même beaucoup. Je désire comprendre le langage de tous les animaux ». Le roi-dragon lui dit : « Il vous faut vous purifier pendant sept jours ; quand ces sept jours seront terminés, venez me parler. Mais prenez bien garde que personne ne le sache ».

Les choses étant ainsi, le roi était en train de manger avec sa femme lorsqu'il vit des papillons dont la femelle disait au mâle de lui prendre de la nourriture ; le mâle lui répondit que chacun devait en prendre pour soi ; la femelle répliqua que son ventre l'en empêchait. Le roi éclata de rire. Sa femme lui demanda : « O roi, pourquoi riez-vous ? » Le roi garda le silence. Une autre fois, le roi se trouvant assis avec sa femme, vit des papillons qui se rencontraient le long du mur, se disputaient et tombaient tous deux à terre en se battant. Le roi de nouveau éclata de rire. Sa femme lui dit : « Pour quelle cause riez-vous ? » Il en fut ainsi par trois fois, (le roi répondant toujours) : « Je ne vous le dirai pas ». Sa femme lui déclara (alors) : « O roi, si vous ne me le dites pas, je me tuerai ». Le roi lui répondit : « Attendez que j'aie été me promener et je reviendrai vous le dire ». Le roi alors sortit pour se promener.

Le roi-dragon produisit par transformation un troupeau de plusieurs centaines de moutons qui traversaient une rivière. Une brebis pleine cria au bélier : « Revenez me chercher ». Le bélier lui répondit : « Je ne saurais absolument pas vous faire traverser (la rivière) ». La brebis reprit : « Si vous ne me faites pas passer, je me tuerai. Ne voyez-vous pas le roi du royaume qui va mourir à cause de sa femme?[1] » Le bélier lui répondit : « Ce roi est un sot de mourir pour sa femme. Vous pouvez bien mourir ; sera-ce à dire que je n'aie plus de brebis ? » Le roi, l'ayant entendu, fit cette réflexion : « Tout roi que je suis d'un royaume entier, je n'atteins pas à la sagesse de ce bélier ». Lorsque

1. Il a été sous-entendu dans le récit que le roi devait périr s'il révélait à qui que ce fût son secret.

le roi fut de retour, sa femme lui dit : « Si vous ne m'expliquez pas (pourquoi vous avez ri), je me tuerai ». Le roi lui répliqua : « Libre à vous de vous tuer ; ce sera fort bien; j'ai dans mon harem beaucoup d'épouses; qu'ai-je besoin de vous »?

Le maître dit : Bien sot est l'homme qui veut se tuer à cause d'une femme.

XIX[1]

Autrefois il était un fils d'une famille de noble caste qui était fort beau ; il fit en or l'image d'une fille et dit à son père et à sa mère : « S'il y a une fille telle que celle-ci, je l'épouserai ». En ce temps, dans un autre royaume, il y avait une fille qui elle aussi était fort belle ; elle aussi fit en or l'image d'un homme et dit à son père et à sa mère : « S'il y a un homme tel que celui-ci, je l'épouserai ». Les parents chacun de leur côté apprirent ce qui en était, et alors, de loin, ils fiancèrent et unirent ces deux personnes pour qu'elles fussent mari et femme.

En ce temps, le roi du royaume, ayant pris un miroir pour se regarder, dit à ses ministres rassemblés : « Dans le monde y a-t-il un homme dont la figure vaille la mienne? » On lui répondit : « Nous, vos sujets, avons entendu dire que dans tel royaume il y a un homme d'une beauté sans égale ». (Le roi) envoya alors un messager pour le quérir. Quand le messager fut arrivé, il dit (au jeune homme) : « Le roi désire vous voir parce que vous êtes un sage ».

1. Extrait du *Kieou tsa pi yu king* (Trip. de Tôkyô, XIX, fasc. 7, p. 20 v°), traduit en 251 ap. J.-C. (Cf. p. 90, n° 2). *Mille et une Nuits* (trad. Henning, t. I, p. 11-13); Arioste, *Roland furieux*; La Fontaine, *Joconde*. — Voyez la *Bibliographie* de Chauvin, t. V, p 188-190, et P. Rajna, *Le fonti dell' Orlando furioso*, Florence, 1904, in-8, p. 435-442; id. *Giornale della Società asiatica italiana*, t. XII, 173-196. — L'origine hindoue de ce conte n'avait pu jusqu'ici être établie avec certitude.

(Le jeune homme) alors prépara son char et se mit en route ; au bout d'un moment, il fit cette réflexion : « C'est à cause de mon intelligence que le roi est venu m'appeler ». Il retourna donc chez lui pour y prendre les enseignements essentiels de ses livres, mais il vit alors sa femme qui se livrait à la débauche avec un étranger. Tout déconcerté et plein d'émotion, il en conçut de l'irritation ; sa figure s'altéra, il prit une physionomie extraordinaire et devint de plus en plus laid ; le ministre (du roi), le voyant devenir un tel homme, pensa que les cahots du voyage avaient amaigri son visage et lui réserva alors une place dans l'écurie pour l'y installer commodément. Au milieu de la nuit, (le jeune homme) vit dans l'écurie l'épouse principale du roi qui était sortie pour s'unir à un palefrenier. Son cœur alors fut éclairé (et il se dit) : « Si l'épouse du roi agit ainsi, à combien plus forte raison ma femme (agira-t-elle de même)! » Ses soucis se dissipèrent et sa figure redevint comme auparavant.

Il eut alors une entrevue avec le roi et le roi lui demanda : « Pourquoi êtes-vous resté trois jours hors (du palais) ? » Il répondit : « Quand votre ministre est venu me chercher, j'ai oublié quelque objet ; j'ai rebroussé chemin et suis rentré chez moi afin de le prendre. J'ai vu alors ma femme qui se livrait à la débauche avec un étranger. Je me suis irrité, et, à cause de cela, j'ai eu de l'affliction et de la colère ; aussi ma figure s'est-elle altérée ; je suis resté dans l'écurie pendant trois jours ; hier, dans l'écurie, j'ai vu votre épouse principale, ô roi, qui venait pour s'unir secrètement à un palefrenier. Si votre femme en use ainsi, à combien plus forte raison les autres femmes ! Mes soucis se sont dissipés et ma figure est redevenue comme auparavant ». Le roi répondit : « Si ma femme elle-même est telle, à combien plus forte raison les autres femmes ordinaires ! » Ces deux hommes entrèrent alors ensemble dans la montagne ; ils se coupèrent la barbe et les cheveux et se firent çramaṇas. Songeant qu'il n'est pas possible en compagnie des femmes de s'adonner aux occupations (saintes), ils firent des pro-

grès dans l'excellence sans jamais se ralentir, et obtinrent tous deux la sagesse de Pratyeka Buddha.

XX[1]

Autrefois il y avait une femme mariée qui disait constamment : « Je ne perds rien ». Son fils prit la bague de sa mère et, après avoir été la jeter dans l'eau, il alla demander à sa mère où était sa bague d'or. Sa mère lui dit : « Je ne perds rien ». Le surlendemain, sa mère invita à dîner Maudgalyâyana, Aniruddha et Mahâkâçyapa ; il lui fallut alors se procurer du poisson et elle envoya un homme au marché pour acheter un poisson. Lorsque (l'homme) fut de retour, on prépara (le poisson) et dans son ventre on trouva la bague d'or. La mère dit à son fils : « Je ne perds rien ». Le fils, très joyeux, se rendit à l'endroit où se tenait le Buddha et lui demanda : « Pour quelle cause ma mère a-t-elle ce bonheur de ne jamais rien perdre ? » Le Buddha lui dit : « Autrefois il y avait un ascète (ṛṣi) qui demeurait dans le nord ; lorsque l'obscurité et le froid furent arrivés et que ce fut l'hiver, tous les habitants passèrent au sud des montagnes ; il y avait alors une vieille mère solitaire qui était si pauvre qu'elle ne pouvait partir ; elle resta seule et garda en lieu sûr tous les ustensiles et les biens de cette foule d'hommes ; au printemps, les gens revinrent tous et la mère rendit chaque objet sans aucune exception à son propriétaire ; tous ces hommes furent satisfaits ». Le Buddha dit : « Celle qui en ce temps était la mère solitaire, c'est votre mère ; parce que, dans cette naissance antérieure, elle a protégé les objets qui appartenaient à une

1. Extrait du *Kieou tsa pi yu king* (Trip. de Tôkyô, XIX, fasc. p. 22 r°), traduit en 251 ap. J.-C. (Cf. p. 90, n° 2).

Cf. L'anneau de Polycrate, dans Hérodote, III, 40. — Bibliographie de R. Köhler, *Kleinere Schriften* t. II. Berlin, 1900, p. 209, note 1 ; Chauvin, *Bibliographie* t. V, p. 16-17, et les additions de H. Delahaye, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles, 1905, p. 38.

multitude d'hommes, elle a obtenu ce bonheur de ne jamais rien perdre ».

XXI[1]

Autrefois il y avait une femme qui allait se marier ; plusieurs femmes qui l'accompagnaient étaient avec elle sur une tour ; elles buvaient, mangeaient et s'amusaient entre elles. Une orange vint à tomber à terre; ces femmes la regardant ensemble, dirent : « Celle d'entre nous qui osera descendre pour ramasser l'orange et la rapporter, nous lui donnerons toutes à boire et à manger ». La femme qui devait se marier descendit alors de la tour et vit un jeune homme qui avait pris l'orange et s'en allait. La femme lui demanda de la lui donner ; le jeune homme lui répondit : « Si, au moment où vous serez près de consommer le mariage, vous venez d'abord chez moi, je vous rendrai l'orange ; sinon, je ne vous la donnerai pas ». La femme y ayant consenti, le jeune homme lui donna donc l'orange. La femme put revenir en tenant (le fruit) et toutes les autres femmes lui offrirent à boire et à manger ; puis elles la conduisirent chez son époux. La femme dit à celui-ci : « J'ai fait un serment solennel (en vertu duquel) je désire aller d'abord voir un jeune homme ; au retour je deviendrai votre épouse. » Son mari alors la laissa aller. Quand elle fut sortie de la ville, elle rencontra un voleur; elle s'adressa à lui en implorant sa pitié, disant : « J'ai fait un serment solennel dont je dois m'acquitter ». Le voleur la laissa aller. Plus loin, elle rencontra un démon qui dévorait les hommes ; la femme se prosterna la tête contre terre en le priant de la laisser s'acquitter de son serment ; le

1. Extrait du *Kieou tsa pi yu king* (Trip. de Tôkyô, XIX, fasc. 7, p. 22 r°), traduit en 291, ap. J.-C. (Cf. p. 90, n° 2).

Vetàla pañčavimçati, 10e histoire (voyez Kathà sarit sâgara, trad. Tawney, vol. II, p. 278-280). — Bibliographie par Tawney (*loc. cit.*, p. 281, note); Chauvin (*Bibliographie*, t. VIII, p. 123-124).

démon la laissa aller. Elle arriva chez le jeune homme qui l'invita à entrer et à s'asseoir ; le jeune homme n'eut aucun rapport avec elle, mais il lui prépara à boire et à manger et la renvoya en lui donnant un gâteau d'or pour son usage particulier. — Le maître dit : Ainsi, le mari, le voleur, le démon et le jeune homme se conduisirent tous quatre d'une manière excellente ; cependant, il y a là matière à réflexion ; les uns disent que le mari fut le meilleur, car il devait tenir à garder sa femme ; d'autres disent que le voleur fut le meilleur, car il devait tenir aux richesses ; d'autres disent que le démon fut le meilleur, car il devait tenir à boire et à manger ; d'autres disent que le jeune homme fut le meilleur, car il se montra fort réservé.

XXII[1]

Autrefois il y avait un homme d'une des grandes castes qui tenait sa femme enfermée et ne laissait aucun homme la voir. Cette femme chargea un serviteur de faire un souterrain et elle eut des rapports avec un ciseleur d'argent. Le mari, par la suite, eut vent de la chose, mais sa femme lui dit : « De ma vie je n'ai rien commis de semblable ; ne prononcez pas des paroles inconsidérées ». Le mari répliqua : « Je vous mènerai à l'endroit où est l'arbre sacré[2] ». La femme dit que c'était fort bien et ils entrèrent dans la chambre du jeûne pour observer le jeûne pendant sept jours ; la femme dit secrètement au ciseleur d'argent : « Qu'allez-vous faire ? Feignez d'être insensé, et ayez les cheveux épars. Les gens que vous rencontrerez sur la place

1. Extrait du *Kieou tsa pi yu king* (Trip. de Tôkyô, XIX, fasc. 7, p. 22 r°), traduit en 251 ap. J.-C. (Cf. p. 90, n° 2).

Andhabhûta jâtaka (dans Cunningham, *The Stûpa of Bharhut*, p. 66); *Mille et un jours* (éd. du *Panthéon littéraire*, p. 652); *Tristan et Iseult*, etc. : — R. Basset, *Contes et légendes arabes*, n° XIX. *Le serment éludé* et rapprochements, note 1 (*Revue des Traditions populaires* t. XII, 1897, p. 251.

2. Pour y subir l'ordalie.

du marché, emportez-les en les tenant dans vos bras ». Le mari, quand le jeûne fut terminé, fit alors sortir sa femme; celle-ci lui dit : « De ma vie je n'ai vu la place du marché; faites-moi passer par la place du marché ». Le ciseleur d'argent la saisit alors dans ses bras et la coucha sur le sol au lieu même où elle était; la femme cria à son mari : « Pourquoi laissez-vous un homme me prendre dans ses bras? » Le mari répondit : « C'est un fou ». Le mari et la femme arrivèrent ensemble à l'endroit où était le dieu. (La femme) dit en se prosternant la tête contre terre : « De ma vie je n'ai rien fait de mal; ce fou seul m'a tenue dans ses bras ». Ainsi la femme put sauver sa vie. Le mari confus garda le silence. Telle est la fourberie des femmes.

XXIII[1]

Autrefois il y avait un mo-na 摩納 (mânava)[2] qui, dans une caverne d'une montagne étudiait le livre des kṣatriyas[3]. Un renard sauvage, qui demeurait auprès de lui, s'appliquait à l'écouter réciter ces livres; son cœur en ayant compris quelque partie, il conçut cette pensée : « Si j'ai compris les paroles de ce livre, cela suffit pour faire de moi le roi des animaux ». Quand il eut eu cette pensée, il se leva et partit; il rencontra un renard maigre et voulut aussitôt le tuer; l'autre lui dit : « Pourquoi me tuer? » Il lui répondit : « Je suis le roi des animaux; vous ne m'êtes pas soumis et c'est pourquoi je vous tue ». L'autre répliqua : « Je souhaite n'être point tué; je me mettrai à votre

1. Extrait du *Mi-cha-sai pou ho hi wou fen lu* (Trip. de Tôkyô, XVI, fasc. 1, p. 17 r°-17 v°), traduit en 423-424 ap. J.-C. (Bunyiu Nanjio, *Catalogue*, n° 1122).

Cf. Sabbadâtha jâtaka (Jâtaka, II, 10, 1), représenté sur les bas-reliefs de Pagan (Gruenwedel, *Buddhistische Studien*, p. 23-26).

2. Ce mot désigne un jeune homme, un étudiant.

3. Il doit s'agir ici d'un râja nîti çâstra ou Traité de politique royale.

suite ». Alors les deux renards continuèrent leur route de compagnie. (Le premier renard) rencontra encore un renard et voulut le tuer ; les questions et les réponses furent les mêmes que précédemment, et lui aussi déclara qu'il se mettait à sa suite. Par une série de (rencontres) semblables, (le premier renard) soumit tous les renards ; puis, au moyen de tous les renards, il soumit tous les éléphants ; en outre, au moyen de tous les éléphants il soumit tous les tigres ; en outre, au moyen de tous les tigres, il soumit tous les lions ; alors momentanément il put être le roi des animaux.

Quand il fut devenu roi, il eut encore cette pensée : « Maintenant que je suis le roi des animaux, il ne me faut pas prendre femme parmi les animaux ». Il monta donc sur un éléphant blanc, et, à la tête de toute la troupe des animaux qui formaient une multitude innombrable, il entoura de leurs rangs, qui se comptaient par plusieurs centaines de milliers, la ville de *Kia-yi* 迦夷 (Kâçî)[1]. Le roi (de cette ville) envoya un ambassadeur demander : « Vous, troupes de toutes sortes d'animaux, pourquoi agissez-vous ainsi ? » Le renard répondit : « Je suis le roi des animaux : il faut que j'épouse votre fille ; si vous me la donnez, c'est bien ; si vous ne me la donnez pas, j'anéantirai votre royaume ». (L'ambassadeur) revint déclarer cette réponse. Le roi assembla ses ministres et tint avec eux une délibération. A l'exception d'un seul ministre, tous dirent : « Il faut donner (la princesse) ; quelle en est la raison ? Ce qui fait la force du royaume, c'est qu'il se confie dans ses éléphants et dans ses chevaux. Nous avons des éléphants et des chevaux, mais eux ont des lions ; quand les éléphants et les chevaux sentiront l'odeur (des lions), ils seront saisis de terreur et se coucheront à terre. Au combat, nous serons certainement inférieurs et les animaux nous anéantiront. Faut-il, parce qu'on tient à une fille, causer la perte d'un royaume ? ».

1. Kâçî est le nom sacré de Bénarès.

Or un grand ministre qui était intelligent et faisait des combinaisons à longue échéance, dit au roi : « En observant l'antiquité et les temps modernes, je n'ai jamais appris ni vu que la fille d'un roi des hommes ait été donnée à un vil animal. Quoique je sois faible et peu intelligent, je veux tuer ce renard, et faire que tous les animaux se dispersent en s'en allant chacun de son côté ». Le roi lui demanda alors : « En quoi consiste votre projet? » Le grand ministre répondit : « O roi, bornez-vous à envoyer un ambassadeur qui fixera la date (du combat), et qui, le jour de la bataille, devra d'avance exprimer à ce (roi des animaux) un désir, à savoir que les lions se battent d'abord et rugissent ensuite ; ce (roi des animaux) pensera que nous avons peur et il ne manquera pas d'ordonner aux lions de rugir d'abord et de se battre ensuite. Vous, ô roi, quand sera venu le jour de la bataille, vous devrez ordonner que, dans votre ville, tous soient obligés de se boucher les oreilles ».

Le roi suivit son avis ; il envoya un ambassadeur fixer la date (du combat) et en même temps exprimer le désir dont il a été parlé plus haut. Lorsque vint le jour de la bataille, il envoya encore une lettre pour réitérer cette demande. Puis il fit sortir son armée. Au moment où les armées allaient croiser le fer, le renard ordonna en effet aux lions de commencer par rugir. Quand le renard les entendit, son cœur se brisa en sept morceaux ; il tomba du haut de son éléphant et chut par terre. Alors toute la foule des animaux au même moment se dispersa.

Le Buddha, à propos de cette histoire, prononça des gâthâs en ces termes :

« Ce renard était d'une arrogance excessive ; — il voulait demander à prendre femme ; — il se rendit à la ville de *Kia-yi*, — et déclara qu'il était le roi des animaux. — Cet homme[1] lui aussi a une arrogance semblable ; — il commande à la foule de ses partisans ; — dans le royaume de Magadha, — il s'attribue le titre de roi de la Loi. »

1. On ne voit pas bien à quel homme il est fait ici allusion.

Il dit aux bhikṣus : En ce temps, le roi de *Kia-yi*, c'était moi-même ; le grand ministre intelligent, c'était Çâriputra ; le roi renard, c'était Devadatta.

XXIV[1]

Autrefois, dans l'Inde du Nord, il y avait un artisan qui travaillait le bois ; avec une grande ingéniosité, il fabriqua une femme en bois ; elle était d'une beauté sans égale ; avec ses vêtements, sa ceinture et ses magnifiques ornements elle n'était point différente d'une femme réelle ; elle allait, elle venait, elle pouvait aussi servir le vin et regarder les hôtes ; la parole seule lui manquait. En ce temps, dans l'Inde du Sud il y avait un peintre qui lui aussi était fort habile à peindre. L'artisan qui travaillait le bois, ayant entendu parler de lui, prépara un excellent banquet, puis il invita le peintre. Quand le peintre fut venu, l'autre chargea alors la femme en bois de servir le vin et d'offrir les mets et cela dura depuis le matin jusqu'à la nuit. Le peintre qui ne savait rien pensait que c'était une femme véritable ; ses désirs devinrent extrêmes et il pensait sans cesse à elle. En ce moment, comme le soleil avait disparu, l'artisan qui travaillait le bois se retira dans sa chambre à coucher ; mais il retint le peintre en le priant de rester ; il plaça cette femme en bois à côté de lui pour le servir et dit à son hôte : « Je vous laisse intentionnellement cette femme pour que vous puissiez passer la nuit avec elle ».

Quand le maître de la maison fut rentré chez lui, la

1. Extrait du *Tsa pi yu king* (Trip. de Tôkyô, XIX, fasc. 7, p. 2 r°), ouvrage dont les diverses recensions paraissent composées de morceaux traduits dès le commencement du ve siècle.

Comparez Schiefner, *Der Mechaniker und der Maler*, traduit du Kandjour (*Mélanges asiatiques*, vol. VII, p. 521-523) et *Tibetan Tales derived from indian sources*, trad. Ralston, Londres, 1882; p. 360 (où le mécanicien est un Yavana = Grec. Cf. Sylvain Lévi, *Quid de Græcis* ....Paris, 1890, p. 24).

femme en bois se tenait droite auprès de la lampe ; l'hôte l'appela, mais la femme ne vint pas ; l'hôte pensa que c'était parce que cette femme avait honte qu'elle ne venait pas ; il s'avança donc et la tira par la main ; il reconnut alors qu'elle était en bois. Plein de confusion, il réfléchit et se dit : « Le maître de la maison m'a trompé ; je vais me venger de lui. » Le peintre imagina donc un stratagème ; sur la muraille il peignit sa propre image, revêtue d'habits identiques à ceux de son propre corps, une corde lui serrant le cou et ayant tout l'air d'un homme mort par strangulation ; il représenta par la peinture des mouches posées sur sa bouche et des oiseaux la becquetant. Après qu'il eut fini il ferma la porte, et se cacha sous le lit.

Quand le jour fut venu, le maître de la maison sortit ; voyant que la porte n'était pas encore ouverte, il regarda à travers ; il ne vit que l'image sur le mur de son hôte pendu ; le maître de la maison, fort effrayé, pensa qu'il était réellement mort ; il enfonça aussitôt la porte et entra pour couper la corde avec un couteau. Le peintre sortit alors de dessous le lit et l'artisan qui travaillait le bois fut très confus. Le peintre lui dit : « Vous avez pu me tromper, mais moi aussi j'ai pu vous tromper ». L'hôte et le maître de la maison étant parvenus à leurs fins, aucun d'eux n'avait été humilié par l'autre ; ils se dirent l'un à l'autre : « En ce monde, les hommes se trompent mutuellement ; en quoi cela est-il différent de ce qui vient de se passer » ? Alors ces deux hommes reconnurent en vérité ce qu'est la tromperie ; chacun renonça à tout ce qu'il aimait pour sortir du monde et entrer en religion.

XXV[1]

Autrefois il y avait deux hommes qui, à l'école de leur

1. Extrait du *Kieou tsa pi yu king* (Trip. de Tôkyô, XIX, fasc. 7, p. 21 r°), traduit en 251 ap. J.-C. (cf. p. 90, n. 2).

Le Kandjour tibétain incorpore cette anecdote dans la légende du

maître, étudiaient la sagesse ; tous deux s'en allèrent dans un royaume étranger. Sur la route, ils virent les traces d'un éléphant. L'un des hommes dit : « C'est là un éléphant femelle ; elle est grosse d'un petit du sexe féminin ; cet éléphant est borgne. Sur cet éléphant se trouve une femme qui est enceinte d'une fille ». L'autre dit : « Comment le savez-vous ? » Le premier répliqua : « Je le sais par la réflexion ; si vous ne me croyez pas, allons en avant et nous verrons de nos yeux (ce qui en est) ». Quand les deux hommes eurent rejoint l'éléphant, tout était conforme à ce qui avait été dit, et, plus tard, l'éléphant femelle et la femme enfantèrent toutes deux. Comme il en était ainsi, le second de ces deux hommes se dit : « L'autre et moi avons tous deux étudié auprès du même maître ; moi seul je n'ai pas vu les faits essentiels ».

Au retour, il dit à son maître : « Nous allions tous deux de compagnie ; cet homme en voyant les traces d'un éléphant a distingué que tels et tels étaient les faits essentiels, et moi je ne puis comprendre. O maître, je désire que vous me donniez à nouveau une explication afin que je ne sois plus en confusion ». Le maître appela alors l'autre homme et lui demanda : « Par quel moyen avez-vous vu cela ? » Il répondit : « C'est par le moyen de ce que, ô maître, vous nous avez toujours enseigné. En regardant l'endroit où l'éléphant avait uriné, j'ai reconnu que c'était une femelle ; en observant que son pied droit s'enfonçait profondément dans le sol, j'ai reconnu qu'elle était grosse d'un petit du sexe femelle[1] ; en voyant que les herbes sur le côté droit du chemin n'avaient pas été touchées, j'ai reconnu qu'elle était

prince Jîvaka, roi des médecins (voy. Schiefner, *Mélanges asiatiques* tirés du *Bull. de l'Ac. Imp. des Sc.*, vol. VIII, p. 498-500). — Cf. aussi Voltaire, *Zadig*. — Bibliographie de Chauvin, t. VII, p. 160-161.

1. Ce passage paraît être en contradiction avec le texte de l'Avadâna çataka où il est dit : « Du momement où il connaît l'entrée du foetus, il sait si ce sera un fils ou une fille ; si c'est un fils, il repose sur le côté droit, si c'est une fille, il repose sur le côté gauche. (Trad. Feer, *Ann. Musée Guimet*, t. XVIII, p. 5.)

borgne de l'œil droit. En regardant l'urine qui se trouvait à l'endroit où l'éléphant s'était arrêté, j'ai reconnu que c'était une femme (qui était sur son dos) ; en observant que le pied droit appuyait fortement sur la terre j'ai reconnu que (cette femme) était enceinte d'une fille. C'est par des raisonnements subtils que je suis arrivé à ces conclusions. » Le maître dit (à l'autre homme) : « Dans l'étude, il importe de conclure par la réflexion : par la subtilité, on comprend les choses ; si l'homme superficiel n'y parvient point, il n'y a point là faute de son maître ».

XXVI[1]

Autrefois il y avait une ville appelée *Po-lo-nai* 波羅奈 (Vârâṇasî, Bénarès) et un royaume appelé *K'ie-che* 伽尸 (Kâçî)[2]. Dans un enclos désert se trouvaient cinq cents singes qui erraient de ci et de là dans la forêt ; ils arrivèrent sous un arbre *ni-kiu-lu* 尼俱律 (nigrodha) au pied duquel était un puits ; dans ce puits apparaissait le reflet de la lune. Quand le chef des singes vit ce reflet de la lune, il dit à ses compagnons : « Aujourd'hui la lune est morte et est tombée dans ce puits ; il nous faut unir nos efforts pour l'en sortir, afin d'empêcher que, dans le monde, il y ait une nuit perpétuelle et des ténèbres ». Tous ensemble tinrent une délibération et dirent : « Comment pourrons-nous la faire sortir? » Le chef des singes leur dit alors : « Je connais un moyen pour la faire sortir ; je me cramponnerai à une branche de cet arbre ; vous vous cramponnerez à ma queue ; en nous rattachant ainsi succes-

1. Extrait du *Mo ho seng tche lu* (Trip. de Tôkyô, XV, fasc. 8, p. 49 v°), traduit en 416 ap. J.-C. (cf. p. 123, n. 1).

Comparez, dans la version turke et la version arabe de Si Djoh'a l'anecdote de la Lune tirée du puits. Bibliographie par R. Basset (dans Mouliéras, *Les fourberies de Si Djeh'a*, p. 33).

2. Cf. p. 133, n. 1.

sivement les uns aux autres, nous pourrons alors retirer (la lune) ». Aussitôt les singes se conformèrent aux paroles de leur chef; ils se cramponnèrent successivement l'un à l'autre, mais il s'en fallait encore d'un peu avant qu'ils n'atteignissent l'eau lorsque la branche de l'arbre, qui était faible, se rompit et tous les singes furent précipités dans l'eau du puits. Alors le dieu de l'arbre prononça cette gâthâ :

« Ces animaux grands et nombreux — dans leur stupidité se sont tous entraînés les uns les autres; — ils ont attiré sur eux-mêmes des tourments; — comment pourraient-ils secourir le monde? »

XXVII[1]

Autrefois il y eut une femme qui enfanta une fille d'une beauté sans égale. Quand (cette fille) eut trois ans, le roi du royaume la prit pour la regarder et appela un religieux pour déterminer d'après son horoscope si elle pourrait ou non devenir plus tard son épouse principale. Le religieux lui dit : « Cette fille connaîtra un homme, et Votre Majesté ne viendra certainement qu'après lui ». (Le roi dit :) « Je la tiendrai prisonnière et bien cachée ». Il appela alors auprès de lui une grue (et lui demanda :) « Où est l'endroit où vous habitez? » Elle répondit au roi : « Je réside sur un

1. Extrait du *Kieoù tsa pi yu king* (Trip. de Tôkyô, XIX, fasc. 7 p. 21 r°), traduit en 251 ap. J.-C. (cf. p. 90, n. 2).

C'est la forme la plus ancienne du conte de Salomon et le griffon qu'on ne connaissait jusqu'ici qu'en arabe, en berbère, en turc et en persan. La version persane a été traduite tout récemment par Aug. Bricteux (*Histoire de la Sîmourgh*. Extrait du *Muséon*, vol. VI, n° 1, 1905); dans une note fort substantielle placée à la suite de cette publication, V. Chauvin indique que ce conte n'a pu être retrouvé tel quel dans l'Inde; cependant le texte que nous donnons ici prouve que ce récit existait effectivement dans l'Inde avant le milieu du IIIe siècle de notre ère. — Voyez aussi le compte-rendu que R. Basset a fait de la brochure de Bricteux (*Revue des traditions populaires*, 1905, p. 333-335).

arbre qui est à mi-côte d'une haute montagne; c'est un lieu par où ne peuvent passer ni les hommes ni les animaux. En bas est un tourbillon d'eau sur lequel les bateaux ne peuvent aller. » Le roi lui dit : « Je vous confie cette fille pour que vous l'éleviez ». Aussitôt elle la saisit et l'emporta. Chaque jour elle allait prendre de la nourriture chez le roi pour la donner à la fille. Après qu'il en eut été pendant longtemps ainsi, il y eut au sommet (de la montagne) un village qui fut emporté par les eaux; un arbre suivit, tantôt droit et tantôt incliné, le fil de l'eau et descendit le courant; or un jeune homme avait pu se cramponner à cet arbre et tomba dans le tourbillon d'eau sans pouvoir en sortir; arrivé à la fin du tourbillon, l'arbre sortit en bondissant et resta appuyé contre la montagne; le jeune homme put monter sur l'arbre de la grue et s'unit avec la fille; la fille alors le tint caché. (Cependant) la grue soulevait chaque jour la fille pour la peser, (pensant que,) si elle devenait lourde, ce serait preuve qu'elle était enceinte, tandis que si elle n'était point encore (enceinte), elle serait légère; la grue s'aperçut (ainsi) que la fille était devenue lourde; elle chercha de tous côtés et trouva le jeune homme; elle le prit et le chassa; puis elle alla raconter au roi ce qui s'était passé. Le roi dit : « Le religieux était habile à dresser les horoscopes ».

Le maître dit : Quand des personnes sont appariées pour des causes provenant de naissances antérieures, il n'y a aucune force qui puisse les maîtriser; dès que l'une d'elles rencontre celui à qui elle est appariée, alors leur union doit avoir lieu. Il en est aussi de même pour les animaux vivants de toute espèce.

XXVIII[1]

Autrefois deux hommes étaient devenus amis; la femme

1. Extrait du *King lu yi siang* (Trip. de Tôkyô, XXXVI, fasc. 4, p. 62 v°), compilé en 516 ap. J.-C.; mais le *King lu yi siang* tire ce texte

de chacun d'eux se trouvant enceinte, ils se promirent par serment que si l'un des enfants à naître était un garçon et l'autre une fille, ils les marieraient l'un à l'autre. Ils se quittèrent, et, par la suite, un garçon naquit dans l'une des familles et une fille dans l'autre. Le père du garçon mourut prématurément; le jeune homme était devenu grand et ne s'était pas encore marié lorsque, en allant vendre divers objets, il arriva par hasard dans la maison de la jeune fille. Le père de celle-ci lui demanda d'où il venait, où il demeurait, quels étaient le nom de famille et les noms personnels de son père et de sa mère. Le jeune homme répondit point par point; en l'entendant, le père fut grandement surpris et lui dit : « Lorsque votre père était encore de ce monde, lui et moi nous avons échangé une promesse de mariage utérine; je vous ai constamment cherché, mais je ne savais pas où vous étiez; ma fille n'a point encore osé se marier ». Le jeune homme dit : « Je ne savais rien de tout cela ». Le père de la jeune fille ajouta : « Interrogez vos parents et vos proches[1] ».

A son retour, le jeune homme interrogea sa mère qui l'avait allaité et reconnut que la chose était vraie. Il se rendit (donc de nouveau) chez la jeune fille; sur la route il aperçut un filet d'eau qui entrait dans un crâne sans jamais le remplir. Le jeune homme en fut effrayé. Poursuivant sa route il vit encore des fruits mûrs sur un arbre; il voulut les prendre pour les manger; les fruits se mirent à lui dire : « Prenez-moi! prenez-moi! » Le jeune homme eut grand' peur; il se mit à courir à toute vitesse et tomba par terre; avançant toujours, il arriva à la demeure de la jeune fille; la chienne vint à sa rencontre, se mit à deux genoux et lui lécha les pieds, mais les petits qui étaient dans le ventre de la chienne avancèrent en aboyant d'effroi et voulaient

du *Pi yu king* en 10 chapitres qui fut publié entre 326 et 342 ap. J.-C. (cf. p. 87, n. 1).

1. Le début de ce conte rappelle celui de *Chems eddin et Nour eddin* dans les *Mille et Une Nuits* (trad. Henning, t. I, p. 165).

le mordre[1]; alors de nouveau il tomba à terre et ne reprit ses sens qu'au bout d'un long temps.

Le père de la jeune fille étant venu au-devant de lui hors de la maison, il lui exposa tout ce qui s'était passé; le père trouva cela fort extraordinaire et rentra pour le raconter à sa fille. La jeune fille répondit à son père : « Avoir vu sur la route un filet d'eau qui coule dans un crâne sans jamais le remplir, cela signifie que, dans les générations à venir, on rassemblera tout ce qu'il y a dans le monde de richesses et de joyaux pour le donner à un homme sans parvenir à le satisfaire. Qu'on ait vu sur un arbre des fruits qui étaient mûrs, qu'on ait voulu les prendre pour les manger, mais que les fruits aient dit alors : « Prenez-moi! Prenez-moi! » cela signifie que l'homme qui apparaîtra dans les générations à venir voudra demander la fille aînée, mais la fille cadette lui dira : « Pourquoi ne me recherchez-vous pas? Pourquoi ne me recherchez-vous pas? » Que la chienne soit venue à la rencontre (du jeune homme), qu'elle se soit mise à genoux et qu'elle lui ait léché les deux pieds, mais que les petits qui étaient dans le ventre de la chienne aient aboyé d'effroi et aient avancé pour le mordre, cela signifie que lorsque l'homme qui apparaîtra dans les générations à venir parlera aux autres, sa bouche sera comme onctueuse, mais son cœur sera semblable à un poinçon et à un couteau; à l'extérieur il paraîtra satisfait des autres, mais à l'intérieur il formera contre eux de mauvais desseins. Toutes ces choses se passeront dans les générations à venir et ne sont point d'aujourd'hui ». Alors on maria la jeune fille au jeune homme, conformément au projet qui avait été fait primitivement.

1. L'allégorie des petits chiens qui aboient dans le ventre de leur mère se retrouve dans la version persane du conte de Salomon et le griffon (cf. Bricteux, *Histoire de la Simourgh*, p. 11 et p. 14), et dans un conte berbère. R. Basset (*Rev. des traditions populaires*, 1905, p. 334) l'a signalé aussi chez Guillaume de Malmesbury et en a rapproché une légende du pseudo El Khaouarezmi.

XXIX[1]

Autrefois il y avait un homme pauvre qui faisait des offrandes à un religieux; au bout d'un an, celui-ci s'en alla en donnant à son hôte une jarre de cuivre et en lui disant : « Cette jarre est magique; si on en frappe le goulot, on obtient tout ce qu'on demande; mais gardez-vous d'inviter chez vous le roi du pays ». Après que (le religieux) l'eut quitté, (notre homme) se mit à frapper sa jarre et devint bientôt extrêmement riche; oubliant la recommandation du religieux, il invita le roi à venir chez lui; le roi lui demanda la cause de sa richesse et il répondit en racontant la vérité. Le roi aussitôt lui enleva de force sa jarre et il redevint d'une extrême pauvreté. Il se souvint alors du religieux et, allant à sa recherche dans les quatre directions de l'espace, l'aperçut; il lui exposa ce qui s'était passé; le religieux lui dit : « Il vous faut absolument cette jarre; je vous donne un vase qui est rempli de bâtons et de pierres; apportez-le à la porte du roi et réclamez la jarre ». (Notre homme) se rendit tout droit à la porte du roi et se mit à réclamer sa jarre à grands cris; le roi, l'entendant, fut très irrité et envoya quelques dizaines d'hommes pour se saisir de lui; mais il ouvrit (le vase) et en fit sortir bâtons et pierres qui, volant comme le vent, allèrent de çà et de là dans l'espace; les corps des envoyés du roi furent atteints par ces bâtons et par ces pierres qui leur brisèrent le crâne. Le roi envoya encore mille hommes

1. Extrait du *King lu yi siang* (Trip. de Tôkyô, XXXVI, fasc. 4, p. 63 r°; cf. p. 87, n. 1) qui lui-même tire ce texte du *Tsa pi yu king*; mais il est difficile de déterminer exactement quel ouvrage désigne ici ce titre qui a été appliqué à plusieurs recensions différentes. — Voir la bibliographie de ce conte dans Cosquin : *Contes populaires de Lorraine*, p. 52-59 et R. Basset, *Nouveaux contes populaires berbères*, p. 290-300. Les deux formes (n° XXIX et XXX) sous lesquelles nous le trouvons dans la version chinoise du *Tripiṭaka* sont jusqu'ici les plus anciennes qui soient connues.

qui furent écrasés avec une violence prompte comme le vent ; leurs cadavres obstruaient la porte. Saisi de terreur, le roi demanda à rendre la jarre. Quand notre homme eut retrouvé sa jarre, il devint de nouveau fort riche ; il accomplit une infinité d'actions méritoires, et, après sa mort, il obtint de naître dans la condition de deva.

XXX[1]

Un homme et sa femme n'avaient pas de fils ; ils offrirent des sacrifices au dieu du ciel en demandant une postérité. Le dieu la leur promit. (La femme) devint donc enceinte et elle accoucha de quatre objets ; le premier était un boisseau en *tchan-t'an* (čandana, santal) rempli de riz ; le second était une jarre pleine d'ambroisie ; le troisième était un sac de joyaux ; le quatrième était un bâton magique à sept nœuds. Ces gens dirent en soupirant : « Nous avions demandé un fils et voici que nous mettons au monde ces autres objets. » Ils allèrent auprès du dieu pour lui demander de nouveau ce qu'ils désiraient. Le dieu leur dit : « Pour désirer un fils, quel avantage y voyez-vous ? » Ils répondirent : « Un fils subviendrait à nos besoins. » Le dieu répliqua : « Maintenant ce boisseau de riz est inépuisable ; cette jarre d'ambroisie et de miel ne diminuera pas quand vous mangerez (ce qu'elle contient) et en outre elle enlèvera toutes les maladies ; le sac plein de joyaux ne se dégonflera jamais ; le bâton magique à sept nœuds vous protégera contre les méchants. Comment un fils aurait-il pu faire tout cela ? » Ces gens furent très contents ; rentrés chez eux ils mirent (ces objets) à l'essai et tout se passa vraiment comme on le leur avait

1. Variante du précédent. — Extrait du *King lu yi siang* (Trip. de Tôkyô, XXXVI, fasc. 4, p. 67 v°), compilé en 516 ap. J.-C. ; mais le *King lu yi siang* puise ici dans le *Pi yu king* en 10 chapitres qui fut publié entre 326 et 342 ap. J.-C. (cf. p. 87, n° 1).

dit : ils obtinrent donc des richesses incalculables. Le roi du pays en fut informé et envoya aussitôt une troupe de soldats pour les dépouiller par la force; mais l'homme prit en main le bâton qui, volant en tout sens, frappa les ennemis et les brisa en morceaux; toute cette forte bande se retira en désorde. Nos gens furent tout joyeux et n'eurent plus dès lors d'ennuis.

N. B. — En terminant cette publication, je remercie M. René Basset qui a bien voulu revoir toutes les épreuves et ajouter à mes notes plusieurs indications précieuses.

ANGERS. — IMP. A. BURDIN ET Cie, 4, RUE GARNIER

00062342

Digitized with financial assistance from
Shri Brihad Bhartiya Samaj
on 11 March, 2020